علم الاجتماع الديني

الإشكالات والسياقات

د. سابينو أكوافيفا
د. إنزو باتشي



ترجمة: د. عز الدين عناية

نبذة عن المؤلفين:

سابينو أكواڤيفا:

من مواليد 1929م بپادوڤا. يعدّ من الزعيل المؤسس لمدرسة علم الاجتماع في إيطاليا. ألّف ما يزيد على الأربعين كتاباً بعضها بالاشتراك مع كتّاب آخرين. أشهر أعماله في مجال الدراسات العلمية للدين «أفول المقدس في المجتمعات الصناعية» 1961، تُرجم إلى عدّة لغات. كما كتب الرواية أيضاً. أشهر أعماله «فتاة الغيتو» 1998، التي فازت بعدّة جوائز.

إنزو باتشي:

أستاذ علم الاجتماع بجامعة پادوڤا بإيطاليا ورئيس الجمعية العالمية لعلم الاجتماع الديني. نشر العديد من الأعمال منها: «النِّحَل» بدار موليتو 1997، و«الإسلام في أوروبا: أنماط الاندماج» بدار كاروتشي 2004





علم الاجتماع الديني

الإشكالات والسياقات

سابينو أكوافيفا و إنْزو باتشي

ترجمة: د. عزالدين عناية

الطبعة الأولى 1432هـ 2011م

علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات

سابينو أكوافيفا، إنزو باتشي

BL60 A2612 2011
Acquaviva, Sabino
علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات / سابينو أكوافيفا، إنزو باتشي؛ ترجمة عز الدين عناية - أبوظبي
هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011.
194ص. ؛ 17x24سم.
تدمك: 978-9948-01-559-8
ترجمة كتاب: Sociologia delle religioni
1- الاجتماع الديني، علم.
أ- Pace, Enzo ب- عناية، عز الدين

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الإيطالي
Sabino Acquaviva ed Enzo Pace
Sociologia delle religioni



www.kalima.ae
ص.ب: 2380 أبوظبي الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 468 6314 2 971+ فاكس: 462 6314 2 971+



www.ipocan.it
Via Alberto Caroncini 19 - 00197 Roma (Italia) - Tel +39-06-8084106 + 39-06-8080710
Fax +39-06-8079395 - e-mail: ipocan@ipocan.it

علم الاجتماع الديني
الإشكالات والسياقات



المحتويات

تمهيد.. 7

أولاً: توطئة 9

ثانياً: علم الاجتماع والدين: الإطار التاريخي والنقدي

1. مقدّمة.. 27

2. إطلالة تاريخية 28

3. كونْت والوضعية 30

4. دوركهايم والوظيفية 33

5. دوركهايم والوظيفية الدينية 37

6. تطوّرات الوظيفية في علم الاجتماع الديني 40

7. من الوظيفية إلى نظرية التنظّم 45

8. الدين وإثارة الصراعات.. 49

9. الدين والأخلاق والاقتصاد في أطروحة ماكس فيبر 52

10. الدين عامل للتغيّر الاجتماعي.. 53

11. الدين والاغتراب 57

12. الدين ضمن نظرية التبادل 59

13. سيمل: الدين والتديّن 62

14. مقاربة التفاعل الرمزي والظواهرية 64

15. حوصلة 68

ثالثاً: المقدّس والدين والتديّن

1. مفهوم التديّن 69

2. مسألة قياس التديّن.. 73

3. أبعاد التديّن: الاعتقاد الديني 78

4. أبعاد التديّن: التجربة الدينية 88

5. أبعاد التديّن: الممارسة الدينية 96
6. أبعاد التديّن: الانتماء 104
7. أبعاد التديّن: المعرفة الدينيّة 114
8. المنهج النوعي في دراسة الظاهرة الدينية 117
رابعاً: الدين والتنظيم
1. أنواع المنظّمات الاجتماعية الدينية 123
● أنماط التنظيم 125
● التراتبية الداخلية 127
● إجراءات الرقابة والمحافظة على الانسجام الداخلي 129
● تقنيات توسيع دائرة التنظيم الديني 131
2. مواضيع البحث الأساسية 132
3. المؤسّسة والكاريزما 137
4. ممارسة العنف المقدّس 140
خامساً: الدين والمجتمع
1. الدين بين سؤال التجديد والمحافظة 145
● العلمنة 153
2. الدين والفئات الاجتماعية 161
3. الدين والسياسة 169
4. الدين ووسائل الإعلام 172
5. الدين والاقتصاد 178
6. الدين والعِرق 182
7. الأديان والمسائل النسائية 184
8. الدين متجاوزاً الأديان 185
مراجع إضافية 189

تمهيد

يسود في مجال دراسة الدين في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة تغريب هائل في الأدوات المعرفية والعلمية المختصة بتتبع الظواهر الدينية. وتكاد الأعمال المؤلفة أو المترجمة في علم الاجتماع الديني لا تتجاوز عدد أصابع اليد، ناهيك عما في مجالات أخرى قريبة، مثل «الأناسة الدينية»، التي يبدو الاشتغال بها معدوماً معرفياً وأكاديمياً.

ورغم انتشار أقسام علم الاجتماع، خلال العقود الأخيرة، في جلّ جامعات البلدان العربية، فإنها ما زالت تشكو بعض النقائص اللافتة، والمتلخصة أساسا في عدم قدرة علم الاجتماع المستورد على الإحاطة بإشكاليات الاجتماع العربي، والديني تحديداً، إذ ثمة اغتراب للمعرفة عن واقعها، وهو عجز ناتج عن مناهج تدريس تعوّل على استعارة النظريات والمناهج السوسيولوجية الغربية، تعريباً وأحياناً باقتضاب، يفتقد لتعريبها الوظيفي، ونقصد به جعل تلك الأدوات المعرفية في خدمة الواقع الديني العربي بفهم مضامينه وتحولاته وتحدياته.

ومثّلت معالم مدركات مقولات «الكونتية» و«الدوركهايمية» و«الفيبرية»، ومدرسة الجدلية، ومدرسة جورج لوبرا ومثيلاتها، عروضاً تاريخية باهتة لا أدوات معرفية مرشدة ورشيدة، خصوصاً وقد طالت تلك المدارس مراجعات عميقة وسرت الشكوك في مدى إلمامها بحقيقة عودة المقدّس وما تطفح به من مفارقات عجيبة.

ونشهد في التاريخ الراهن تطوّر نظريات مستجدّة في علم الاجتماع الديني، خصوصاً في الفضاء الأمريكي، في مجالات ما يعرف بـ«السوق الدينية»، وبتفرعاتها المتنوّعة، من «نظريات العرض والطلب» إلى نظريات «الاحتكار الديني» التي تطوّرت بخصوص مع رودني ستارك وكريستوفر ج إليسون، وشككت في عديد القناعات التي ظلّت سائدة في التعامل مع الظواهر الدينية والأحكام الصادرة بشأنها، من أن العصر الوسيط كان أكثر تديّناً من العصور الحديثة، وأن الإنسان يسير نحو اللاتديّن، وأنّ الحرية الدينية متاحة في أوروبا.

فهذا الكتاب المترجم، هو بالأساس كتاب تعليمي، ينأى عن الانحياز الإيديولوجي المتوهم

في الصدد، مواقف بشأن الدين، ويتطلع إلى ترسيخ المعالجة العلمية الهادئة للظواهر المتصلة به. وليس غرضه الاكتفاء باستعراض النظريات الكلاسيكية، أو التعريف بالرواد في حقل علم الاجتماع الديني، بل يسعى أساسا إلى الإمساك بخلاصة المقاربات السوسيولوجية ووضعها على محك المواجهة مع الظواهر الدينية، واختبار مدى قدرتها على الإحاطة بها من عدمه، وهو ليس بمعزل أو داحض لعديد الإشكاليات المطروحة، كالعلمنة، والدين وممارسات العنف المقدس، والدين وإدارة الصراعات، والدين والتغيير الاجتماعي، وغيرها من المسائل، بل يأخذ بيد الباحث والدارس ويدله على مسالك الإحاطة بتلك الوقائع.

وهو ما يحتاجه الباحث الاجتماعي العربي اليوم. إذ ثمة تدين شعبي واسع في الواقع، مؤثر وفاعل وحاسم، في عديد الخيارات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، لكنه خارج المتابعة والفهم والإحصاء.

فما معنى أن تبقى ظاهرة مثل ظاهرة «الإسلام السياسي» خارج تناول علم الاجتماع العربي؟ وما معنى أن تبقى المسيحية العربية إشكالية عقائدية دعوية ولا يرصدها علم الاجتماع في الجامعات العربية؟ وما معنى أن تغيب الدراسات العربية عن الوجه الديني الخفي للمغاربة، والعربي عموما بذكره وحضوره وتأثيره، صباح مساء؟

ثمة تباعد بين المجالين في الوسط الأكاديمي العربي، رغم اشتراك وتداخل عديد الحقول بينهما، فغالبا ما تقتصر الدراسة في «كلية الشريعة» عن الدراسة في قسم علم الاجتماع، ولا نقول تغيب، فثمة غالبا صبغة اختلاف منهجي للمقاربتين. الأمر الذي أفرز بالنهاية خريج دراسات إسلامية بعيد عن المتابعة الخارجية للظاهرة الدينية، ويفتقر إلى أبسط الأدوات العلمية في الشأن، وبالمقابل أفرز باحثين اجتماعيين يفتقرون إلى خبرة التعامل مع المادة الخام، المادة الأولى في مجال التدين، وإن غلبت دراستهم الخارجية على الداخلية منها، التي تفتقد إلى الحميمية مع التجربة الدينية.

ويبدو تطور علم الاجتماع الديني في الثقافة العربية رهين هذه التقاربات، وربما يستدعي السياق التذكير بأن ابن خلدون قد احتضنته الزيتونة.

المترجم

أولاً: توطئة

يعني الحديث عن علم الاجتماع الديني اليوم قلب منهج التفكير التقليدي الذي ساد سلفاً. فقد كان الانطلاق من خلال منهجين مختلفين لكبار مفكرين وبحاثة، وقد نظروا إليه من منطلق يعرض معالجة مواضيع منفصلة، كل على حدة، مثل الأنشطة الدينية، والممارسة الدينية، وعلاقة الدين بالمجتمع، والصلة بين الكون المقدس والدين، وهكذا دواليك. بيد أنه يبدو اليوم متاحاً، وبالأحرى من الأحداث، السعي لتفهم التحولات العميقة التي تجري أمام أعيننا في ما يتعلق بالدين وبمختلف الجوانب الدينية. [illegible] حقول محجوبة على الغوص في عديد المواضيع، حتى التقليدية منها، وبكيفية جامعة. فضلاً عن معالجة دراسة المتغيرات الاجتماعية للأديان التاريخية، انطلاقاً من المقاربات التي سادت سابقاً، بات من المجدي تشكيل نظرية لدراسة ما يجري داخل مجتمع بعينه.

ربما ما زلنا في مستهل الطريق، لكن قطعنا خطوات جديدة، وبالتالي سيتحتم علينا [illegible] حدسي لي نمط جديد [illegible]. فكما كتب بوضوح [illegible] التقدم العلمي في السنين [illegible] في [illegible]، حيث يعبر جديد مدرك مع بلاغة المصطلح الذي يشكل [illegible] في خطة بلاغة عهد جديد، لأنه بات يتجلى [illegible] هذا المشكل العريض من التدين، فهي جديدة جداً [illegible] قراءة مسألة في عمقها[1].

من خلال ملاحظة أولية، يتجلى ما يجري، أن الشيء الوحيد الثابت في الدين هو التجربة الدينية. يتعلق الأمر بمن يعيش تلك التجربة، ويسيء غير قابل للحصر لديه، [illegible] الاختلاف التام، في حدود المعايير الأنطولوجية[2].

كما يبدو بعض الأبحاث المعمقة، كأبحاث [illegible] جرجنسوهن[2]، [illegible]

إن جوهر الدين الأصلي معرفة، وليس فعلاً، بل هو شعور [illegible] هو جوهر [illegible] حديث[3]

1. S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano 1961, p. 56
2. K. Girgensohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, Gütersloh, Bertelsmann 1930, p. 492
3. A. Vergote, *Psicologia religiosa*, Borla, Roma 1979, p. 72

يذهب جيمس إلى حدّ أن الأمر يتعلق بـ«حالة شعورية مغايرة»(2) عموماً يتيح الدين «الفيض
نعمة حيوية بلا…، فهو أساسي في أي تمييز بين السكان»

لكن الأمر يبقى على فرضيته، برهنت على حدودها العلمية الأبحاث الجديدة، كما عرضها وليم جيمس على الأقل. ولكنّ هذا لا يعني من منظور نفسي اجتماعي (لأن من هذه الرؤية، وحتى في شكل، أمنى عبث مناقشة مسألة)، أن الدين هو واقعة غير قابلة للاستدلال. فعلا هذه الخاصيات المميزة، هي التي تدفع بالأفراد لاستكشاف الخارج، وتسوق كذلك نحو تأمل باطني عميق، يفضي إلى تطور متواصل تطورٌ يولّد طبيعياً نوعاً من التفاعل بين هذه التجربة الداخلية والواقع الخارجي.

لا نستطيع التغافل عن كون التجربة الدينية، كما تعمقت في شرح ذلك في مؤلفي «مصادر منذ فترة»(3)، هي نشاط لآليات تصعيد الحاجات التي لم تشبع.

وبالتالي ثمة في هذا المجال أربعة مفاهيم جوهرية ينبغي أن تعتبر كمعطيات(4):

في مستوى أول، أن الدين له جذور نفسية عميقة، بصفته تعبيراً عن تدبير يضطلع به الفرد قيد التعقيد، أمام حاجاته المفروضة، أو بصفته غياب إشباعها من خارج لديه، وأمام حدود الموضوعية للوجود.

وفي مستوى ثانٍ، تأثر الدين، على الأقل في جانب منه، بالمحيط الاجتماعي والثقافي وبالإطار المؤسساتي وبالكون القدسي الذي يتجذر فيه، عندئذ المعطى الأخير يضفي خصوصية على التجربة.

في مستوى ثالث، كون المسألة تتعلق بعملية إشباع متعالية لبعض الحاجات، وتسمو بنفسي بالأهداف الحيوية للوجود، تنحو التجربة الدينية، على الأقل تلك المتميزة، إلى التخفيف من حدّة الضيق، وتنتهي على ما يبدو، بتقليص حروب الشخصيات الأقل اضطراباً، ضمن ما هو معتاد.

(1) *Ibid.*, p. 73.

(2) W. James, *Le varie forme della coscienza religiosa*, Bocca, Milano 1945, p. 5.

(3) S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiosa*, Laterza, Bari 1990.

(4) *Ibid.*

في مستوى رفيع، وبالنهاية، يولّد إشباع الحاجات أو غيابه جملةً من الاستجابات النفسية من بينها، في مجال الإشباعات المتعالية، نجد الإشباع الديني.

ونجدُ هذه الاستراتيجيات، وكما سنرى لاحقاً، مثلاً بالعلاقات المبرهن عليها بين التجارب الدينية والعنف، وبين التجربة الدينية وما يحيط بالموت من معنى ومهابة ورهبة، وبين التجربة الدينية والقدرة والإمكانية لمنح معنى للعالم المحيط بنا وللحياة. بل وتبيّن النصوص الألفية وعديد البحوث أيضاً جدوى مرغوب، على الأقل حين تشكّل نمطاً من أوضاع صحية أو دفعاً لحالات محرجة من التهميش النفسي والاجتماعي.

لكن، الديني إن كان بالأساس تجربة، ومع السموّ بها عبر آليات سبق أن تحدثتُ عنها، كيف يتمّ كل ذلك؟

يحدث ذلك لأنّ نظام الاحتياجات، الذي قلناه، من أصل غريزي، يبني ضمن ضرب من الأخلاق الطبيعية.

وعموماً، تتحول الحاجات إلى قيم، تكتسي غشاءً ثقافياً يضمن التآلف داخل مجتمع هذه الأخلاق الطبيعية المتشابهة في الأصل الثقافي، يمكن أن تتوفر لها أدوار مختلفة، فتحمل تكبيت الجنس أو توجيهه أو كبتٍ رفض الجسد. يمكن أن يرافق هذا الرفض رغبة أو إحساس بالعار من ارتكاب الخطيئة، وتتولّد من هنا بالضبط، آلية التصعيد التي تضمن للتجربة الدينية عمقها وتشاركها، بين من يعتقد. هو استغلال القمع والتسامي كغرض ديني. وتتوجه هذه القدرة على التسامي، حين تبلغ مستوى من التطوّر، مع «حاجة حياة لا يهدّدها موت، ومع عافية لا ينغّصها مرض، ومع نوع من الخير لا يفنى، يسمو فوق خيرات الطبيعة»[1].

ونجد لدى الإنسان، فضلاً عن كافة الحاجات، ميلاً طبيعياً للخلود بصيرورة موجوده ثمة تطلع مبتغ للخلود بيولوجي، عبر فعل التوالد، بمقصد الحفاظ على النوع البشري لكنّ هذه الحالة يرافقها الخوف والقلق من الموت والمصير[2]. يدفع القلق والخوف للبحث

---

(1) W. James, *Ibid.* p. 22

(2) H. Feifel, *The Meaning of Death*, Mc Graw-Hill, New York, 1959

M. Minton, B. Spilka, *Perspectives of Death in Relation to Powerlessness and Forms of Personal Religion*, in «Omega» 7, 1976, pp 1-23

على سبيل التعرض للضغط على الحياة البشرية. تبدو هذه الروابط النفسية والاجتماعية معقدة

عشية اليوم، أمام الأزمة التي يشهدها الدين وأمام تحولاته. لأن التجربة الدينية، في جانب

منها، بدت خالية من السند التقليدي الديني ذي المكانة والمرجعية، تجعلها أيسر من

حيث التحصيل. فكما قيل سلفاً، ضاربت قنوات التحصيل والمعرفة لديها أكثر على حرية

الحصول.

وبالعودة إلى سياق العرض، نود أن نشير إلى أن تصوراً مهماً انطلق، بات يدرك فيه الإنسان

أن معركته مع الموت هي معركة خاسرة منذ البدء. من هنا تتعدد استراتيجيات نفسية

ذات طابع ديني تهدف إلى إضفاء ضمانات في الوجود البشري (انظر الجدول رقم 1).

الجدول رقم 1

الترابط بين سياقات الموت وأنماط التدين الذاتي

سياقات الموت	التدين الذاتي			
	ملتزم	متسائل	جوهري	عرضي
موت كآبة				
1 عزلة وعذاب	−08	13	26**	36**
2 مكافأة بعد الموت	35**	20**	37**	07
3 لا مبالاة	09	18*	25**	39**
4 مجهول	24**	12	16*	21**
5 هجران ونقص	−1.	14	.3	31**
6 إقدام	20*	.4	2	0−
7 فشل	.8*	.7*	23**	49**
8 نهاية طبيعية	04	9*	13	29**

ملاحظة: *ب < 05، **ب < 01

المصدر: سبيكا وهوود 1977 ص 69، 78.

يبدو جلياً ترافق التدين الداخلي العميق برهبة أقل من الموت، عموماً يقلّص التدين بشكل واضح من حدة القلق وخصوصاً من الخوف من الموت وبالتالي من الطبيعي، جزء من طبيعة الشكل الأكمل للنفسية بهذه الأصول، فلا شيء يمنع عن الإشكاليات الفلسفية واللاهوتية عمقها، حتى في مجتمعات معينة، فيها علاقة التداخل بين الخوف من الموت وقمع اللذة والتجربة الدينية، ترتبط بشكل مغاير من حيث النوع والكم والعمق.

لكن كما أشرت، يرتبط سياق التسامي باللذة الحسية أيضاً فحين يتم كبت غريزة الحب يجري توجيهها في قناة محبة الله، في حين ما يكون فقط العلاقات الحسية بين الأفراد أكثر حرية فإن آلية التسامي، كما رأينا، يعتريها الوهن، ويتوجه الحب بعفوية أقل باتجاه التجربة الدينية. وهو ما يجري في مجتمعات حالية، على الأقل في الدول الصناعية. وتختلف الحالة في مجتمعات التي تكون فيها اللذة محصورة، وتكون فيها الحياة العاطفية ممزوجة ضمن دورة الوجود ومن اليسير، في تلك الحالة، الوصول إلى تسامٍ ديني في غربة الرغبة وفي تجربة المحبة بينهما، وحتى في ما لا يمت للجنس بصلة.

في مجتمعنا، يقع نائياً بعيداً عن دائرة الاهتمام أن يشكل الموت في مجمل مراحل حياتنا، فضلاً عن انطلاق العنان للذة، وبدون شك، باتجاه علمنة المجتمع وباتجاه خروج الدين من البنى المؤسساتية، وربما نحو شكل من أشكال ضعف حضور الدين والتجربة الدينية عموماً وبالتالي نحو شكل من أشكال أفول المقدس والدين.[1]

وخلاصة القول، ترافق العلمنة وتواري المقدس، سواء في ضرب مغاير من التدين أو كذلك في موقف مغاير من اللذة الحسيّة ومن الموت. لكن هذا التغاير يقبع خلفه تاريخ طويل، منذ انطلاق التحولات التي خلّفت إحساساً بأن الله قد دخل مرحلة الأفول، ويتدرّج من طور إلى آخر، وتتبع المجتمعات كذلك، حيث بدأ التصنيع يأخذ مكانه حتى الانتهاء.

---

1 S. Acquaviva, *Neopaganesimo e società industriale*, in «Il Mulino» 92, 1960, pp. 273-345.

ID, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*.

ID, *Eros, morte ed esperienza religiosa*.

ID, *Eros, morte ed esperienza religiosa nell'Italia nord orientale. Risultati provv. dell'*Università di Padova, Padova 1991 (policopiato).

S. Acquaviva, R. Stella, *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*, Borla, Roma 1989.

تفجّر الثورة الصناعية، فتشكّلت تجمعات بأحجام غير معهودة، عززت قيم العلم والتقنية كافة مسام مجالات الثقافة، فحصل تباعد الناس عن الممارسة الدينية.

فحصل حدث، بشكل فجّ، عن معنى الرب، وبشكل أدق عن معنى الإله المسيحي. كان دبيب الانفصال قد دبّ خلال القرن الأخير، لكن حريّ الانتباه أن تلك الظاهرة تتعلق بالأساس بالممارسة الدينية.

وكانت ممارسة الشعائر في مجتمعات القرن الثامن عشر، تتجاوز 99 بالمئة، وبعد نصف قرن من ذلك التاريخ، هبطت في إيطاليا مثلا، 70 في المئة. وإن كانت خلال 1956 نسبة من يترددون بانتظام على القداس 69 بالمئة من الإيطاليين، فقد تدنّت النسبة لتنحصر في 33 بالمئة مع سنة 1985. بالتوازي مع تقلص ممارسات الطقسية تراجع الالتزام بالأخلاق التقليدية أيضا، حيث شهدنا تصاعدا من التصلب بعد الجنسية التي تحدّثت عنها سابقاً. استنادا إلى بعض المجالات الموثوقة التي تعطي عنها أرقاما مضبوطة، نعود إلى منتصف القرن السادس عشر، كان عدد المواليد غير الشرعيين يساوي حالة واحدة من جملة 300 حالة. ومع نهاية القرن الثامن عشر، تحوّلت إلى حالة من جملة خمس حالات، فتطورت الأعداد وبالتالي تضاعفت ستين مرة. بالتتابع تواصل تدهور الحالة، حتى وإن تراجع عدد الأطفال غير الشرعيين بعدة نوع

عموما، ومع توالي القرون التي قادت باتجاه حضارتنا السائدة اليوم، شهد حضور الأخلاق التقليدية والممارسة الدينية والنزوع للرهبنة، التي تأسست عليها مؤسسة الكنيسة خلال تاريخها حتى منتهى القرن العشرين، انحدارا. وشهد التدين والدين، على مدى خمسين سنة على الأقل، تحولا عميقا. عدا ما حصل في أوروبا، وخصوصاً في إيطاليا تحديدا أيضا، جرى تجاوز الدين السائد شعبيا، المتميز بافتقاد ممارسات وثنية، إلى الدين المؤسساتي، والذي تلاه الدين الشخصي الاستبطاني.

وبالتالي كان الدين التقليدي، في جانب كبير منه، يتميز بطابع سحري يمتزج فيه العنصر المسيحي بالعنصر الوثني. فغالبا ما تمددت المسيحية على ذلك الدين القديم كأنه القشرة السطحية، وفي بعض الأحيان تعمقت باتجاه العمق.

لا أود التشديد على مقولة أن المجتمع لم يكن متشبعا بالقيم المسيحية، ذلك أن مرات

القدّيسين وطقوسهم، والأعياد الدينية، كانت بسيطة تعبّر بشكل ما عن تقاليد عريقة، بها
مسحة وثنية، فقد كان النظر إلى الدين بشكل عام في ما يخص معنى الوجود. ولكن ثمّ
شهد ذلك النمط من التديّن تدهورًا مع مطلع خمسينيات القرن الماضي، فإبّان تلك الآونة
ذات حدّة شهدها المجتمع الزراعي من تحوّل باتجاه مجتمع صناعي متقدم

وفي ذلك، شهد الدين الرسمي تحولا أيضا، فقد انطلقت هجرات باتجاه كافة البلدان
المصنّعة، ونحو إيطاليا أيضًا، وكذلك انطلقت هجرات من مناطق الجنوب، ومن الريف
نحو المدينة، وذلك بموجب تحوّلات من الزراعة إلى الصناعة والخدماتية، كلّ ذلك غيّر بشكل جذري
نمط رؤية معاني الوجود لدى الإيطاليين. خلال الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي،
صار النظر إلى الكنيسة بمثابة الوسيلة والضمانة للتدين، وللإيمان الخاص بشكل عام. من كان
متديّنا، وإن كان كاثوليكيًّا، فقد كان يعيش الدين في الكنيسة وعبرها. هذا عمومًا في جلّ
الحالات، لأنّ الاستثناءات كذلك لم تكن غائبة. وبالتالي، بشكل عام، هجرت الكنيسة
مع انحدار التدين الجماعي

وخلال تلك السنوات كانت المجتمعات برمتها، خصوصا في إيطاليا، مشدودة إلى شبكة
رابطة بين الكنائس المؤسساتية، تدعمها معتقدات جماعية، وقواعد ثقافية وعرفية، تعود إلى
نظم ذات صلة بالشرائع والطقوس. هذه الأطر معتّقة، وبشكل ما ثابتة، تشهد عبر الزمن،
وبأشكال مختلفة، في أغلب بلدان أوروبا، بالخصوص في إيطاليا، تراجعا عميقا. لأحداث
سياق العلمنة، حدثت من الحداثة، وهو ما تصادم مع المعجزة الاقتصادية ومع تحولات مجتمع،
من شعب يغلب عليه الطابع الاقتصادي الزراعي إلى قوة صناعية خامسة عالميا

مع تفجر تلك الثورة الاقتصادية تغيّر تقريبا كلّ شيء: شكل العائلة والتواصل في المجتمع،
نمط صياغة العلاقات، نمط التعايش، إضفاء معنى أو العثور على الحياة أو على الموت، اتخاذ
موقف سياسي ما. بشكل عام، ما بين خمسينيات وثمانينيات، هزّت ثورة ثقافية واجتماعية
واقتصادية كبرى بلدنا، حتى وإن استمعت التغيرات الكبرى بخصوص خلال العقد الأخير
من الفترة المذكورة أي خلال السنوات التي، بحسب بعض المحللين، لم يحصل فيها تغيّر
يذكر، بل على العكس قد الحديث عن تحسّن. كما يشير بازوليني بتلك ... سنوات،

على صفحات صحيفة «الكوريري ديلا سيرا»، كانت تتفاعل تحوّلات عميقة، أساسية أيضاً، مسّت كافة أركان المجتمع.

والدين؟ كيف تغيّر الدين ضمن هذا الإطار؟

لقد حافظت على بقائها عناصر من الدين الشعبي القديم، لكنّ الأمر يتعلّق ببقايا، ترجع بذاتها عبر الزمن، غير أنّها ليست قادرة على التأثير الجوهري في تطوّر البلد. في حين عرّ التغيير الهائل دين الكنيسة ودين الآخرين، الذين يحاورهم سنتي، لكن لا ينتمون لأية مؤسسة دينية.

لماذا وكيف حصل تغيّر في الدين؟ لماذا شهدت الكنيسة الكاثوليكية تحوّلاً أيضاً؟ ولماذا بدّلت علاقتها بالعالم؟

الأسباب عديدة، بودّ الإشارة إلى سبب بالغ الأهمية: وحدث مسيحية عميقة في حوار عميق مع العلم ومع الماركسية، وبالتالي حاولت الكنيسة، على مدى خمسين سنة تقريباً، التكيّف مع المشاكل المطروحة من قبل العلمين الثقافيين. من هنا، كان الالتزام الاجتماعي والسياسي شائعاً وطاغياً. لكن حدث كل ذلك، في وقت كان يشهد فيه الدين والتديّن في قلوب الناس حراكاً باتجاه معاكس. عموماً، نقل سادت حاجة ماسة للالتزام الاجتماعي عقب تحوّلاً عنيفاً وعميقاً، في نمط أن يكون الفرد متديّناً أو غير متديّن.

لكن ما شكل الجديد المختلف في المعنى الذي أعني؟ يعود بعضهم إلى خيارات متوافرة كانت على الأقل خمسة[5].

الخيار الأول: ثمة من اعتقدوا أو يعتقدون بأنهم ملحدون الذين يتعلق الأمر بالتيار الإلحادي، وبالتيار الفوضوي. في الواقع، في مجتمع معاصر نعرف أن التيار الأول قد صيب بالتشيخ، وبالتالي صار هامشياً ومهمّشاً، في حين يشهد التيار الفوضوي نشاطاً مفرطاً.

الخيار الثاني: وهم الذين شايعوا الكنائس في أشكالها المؤسساتية المستحدثة، وهو ما سيجري الحديث عنه لاحقاً.

الخيار الثالث: يوجد الذين عيّنوا الدين، وهم كثر. فهم أناس تقريباً لا يتحدّثون نسبة

---

5 Acquaviva, *The Eclipse of the Holy in Industrial Society*, Blackwell, Oxford 1979

عن الدين، ويبدون في الظاهر غير مؤمنين، ولا يظهر التدين بالنسبة إليهم إلا في المناسبات الكبرى وفي المآسي المفجعة.

الاختيار الرابع: يختار البعض نوعاً من التدين تحت تأثير الخلاص السياسي. يتعلق الأمر في صورة ما بعض الدين نشاطاً سياسياً، ويتساوى لديهم مفهوم أن يكون الفرد متديناً بأن يكون ملتزماً سياسياً.

الاختيار الخامس: يتعلق بالذين يتجهون منحى خصوصياً في رؤية أنماط الاعتقادات، ويبتعدون عن التجربة الروحية الدينية حسب رأيي، هذه المجموعة، على الأقل إلى حد الساعة، هي التي تشهد تطوراً.

وحدث كل هذا - كما ذكرت - في مجتمع شهد تحولاً اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً. فقد كانت التحولات عميقة، مما أوحى إلى البعض أننا على مشارف نهاية الدين. لكن الأمور لم تكن على تلك الشاكلة.

فمع تواري البنى الفوقية المختلفة للأديان، ظهر نوع من الدين الطبيعي، منفتح على التجربة الدينية المباشرة. تبيّن بعض التجارب حيث تأثرها بالرغبة في الخلود، بصفتها انعكاساً للخوف من الموت، وبحثاً عن الحب، وبأن يكون الفرد محبوباً، وسعياً إلى معرفة العالم و... الكون، عموماً تفسير الكون، فضلاً عن عوامل أخرى صغرى. كما تابعت سلفاً، إن لم يتم إشباع تلك الرغبات، فإنها تتضاعف تلقائياً، إضافة إلى عوامل أخرى. التجربة الدينية عموماً، إن كانت التجربة الدينية هي نتاج أسرار البحث يستخدمها الفرد لمواجهة حاجات غير مشبعة وأمام محدودية وجوده الخاص، فإنها من جانب آخر متأثرة بالمؤسسات الدينية وبالكون الطبيعي الذي يشكّل مرجعية لها.

إن أثر التحولات الاجتماعية العميق على المؤسسات الدينية. لكن كيف أثّر على التجربة أيضاً؟ بالتأكيد، شهدت علاقة التجربة الدينية بالخوف من الموت، والرغبة في

Ibid.

S. Acquaviva, R. Stella, *Fine di un ideologia: la secolarizzazione*

S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiosa*

Id., *Eros, morte ed esperienza religiosa dell'Italia nord orientale. Risultati provvisori*

المعرفة، وفي أن نحبّ ونُحَبّ، تحولاً عميقاً. فالمجتمعات العربية المعاصرة دبّت فيها عديد
التحولات، صار نحو جيبها موت أيضاً. كما بات حدث نادراً ما يأتي، وإن حلّ بأحد فهو غالباً
لا يحصل مباشرة. كما أن الحب الذي كان ممنوعاً ومنحرفاً عن مساره الحسي، باتخاذه
التجربة الدينية، صار صنو الحب. وبالتالي يبدو سماوي حبّ الله يشهد توقفاً أو وهناً

يمكن أن نكون بعيدين في هذا المجتمع المرتبط بمؤسساته، وبممارساته الدينية، فهو فعلاً يشهد
وهناً بخلاف ما يبدو عليه الظاهر، إن غلب على مستوى السطح لا يبدو فعلاً، ففي
جانب كبير ظل متمكناً في العمق. وبالفعل، من يعيش تجربة دينية يبين ذلك بحاث علماء
النفس الديني - يمكن أن يكون مسيحياً محافظاً على الشعائر، أو غير محافظ على أداء الشعائر،
أو حتى علمانياً أو ملحداً. لكن من بين هذه الملاحظات يتولّد سؤال آخر، تحت أي شكل
وبأية خاصية وفي أية ميزة تحصر هذه التجربة الدينية؟ حين طُرح السؤال على عديد الأفراد
في بعض الاستطلاعات: أن كانوا أحسوا في أعماقهم بحضور قوة متعالية تتجاوزهم،
يطلقون عليها اسم الله أم لا، تراوحت بين 33 و 88 بالمئة بالإيجاب، وصرح قسم من هؤلاء بين 2 و 5
بالمئة أن الأمر يتعلّق بتجربة صوفية

صرّحت من رووا تجاربهم الخاصة متشابهة نوعاً ما، فتقريباً أكد 50 بالمئة من الذين
شملتهم الاستطلاعات أن التجربة الدينية كانت فيضاً عماً في الطبيعة من روعة. وفي الشأن
ذاته أُجري بحث أمريكي عند سكان قبيلة، صرّحت فيه 45 بالمئة من العينات التي شملها
الاستطلاع أن الأمر يتعلق بتصوّف طبيعي

وفي منطقة فينيتو في شمال إيطاليا، جرى بحث مماثل على عيّنات مختلفة، صرّح بين 65
و88 بالمئة من الأفراد أنهم عاشوا تجربة ظهور قوة تتجاوزهم. لكن السؤال الجوهري لا
يتعلّق فحسب بنوع التجربة، بل أيضاً بعلاقتها بأوجه الدين التقليدية، بالأساس في شدّة
الارتباط والصلة بالانتماء الديني

في هذا السياق نجد نتائج بحث ثري كما تبدو في الجدول رقم 2

جدول رقم 2

الوعي بـ«حضور أو قوة» مقارنة بالدين أو الإيمان الحالي

	مدرك	أو غير مدرك
غير مسيحية	[illegible]	3
مسيحيون	16	5
لا أحد من [illegible]	38	21
مجموع	65	29

مفتاح $^2X=1.693$ 0.3

تم استبعاد ست حالات لأنها «غير ثابتة»

مصدر هاي، 1979، ص 164 182

عموماً، كما في بريطانيا حيث أجري البحث، نسبة من يعون بـ«حضور أو قوة» يحضرونهم أعلى بين المسيحيين منه بين غيرهم

يعطي الجدول رقم 3 عن التمييز، بل أيضاً بين المعطيات أن نمط التجربة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالانتماء الديني

جدول رقم 3

الوعي بـ«حضور أو قوة» مقارنة بالإيمان الديني

	مدرك	أو غير مدرك
مواظب	40	6
غير مواظب أو مسيحي	(2 + 23) 25	(3 + 20) 23
مجموع (100)	65	29

مفتاح ^{2} 34.6 ب د 0.00

تم استبعاد ست حالات لأنها «غير ثابتة»

المصدر هاي، 1979، ص 164، 182.

لا يتعلق الأمر بظاهرة خاصة بالبلدان الأنجلوسكسونية. فمن سلسلة أبحاث متخصصة، جمعت وأعدّت انطلاقاً من مسح موسّع أجري في الشمال الشرقي بإيطاليا تعلق بـ2400 موضوع، تبيّن أن المعلومات ذات الصلة بالبلدان الأنجلوسكسونية هي ملائمة لإيطاليا أيضاً.

بالخصوص، يبدو أن العلاقة بين الانتماء الديني، والممارسة، والخصوصية، والاعتقاد [illegible] صحيح، ضمن خط عام، بالنظر إلى كونه [illegible] حصة، تحتفظ بأن في هذا العالم الجديد، الذي «يصير فيه الجديد مدركاً مع انبلاج الصبح»، يبدو التدين للتسامح والعفوي والعصر جنباً إلى جنب، وجنباً عبر المسّ ثقافياً، يمتزج مع أنماط حياة جديدة، يهيمن فيها العلم والتقنية، مع حاجة متعمدة إلى شكل تدين جديد، وإلى «إنسانوية» عميقة مختلفة عن أي شكل سابق سائد من «الإنسانوية» والحضارة.

فرص جديدة للصعود بمعانيه وثقافات، وأنماط بنيته وطرق عيش وأساليب تعايش، وحتى الدينية منها. وقد تشكل سلم من القيم تكيف وتنسق مع العصر وتلاءم مع هذا الشكل الجديد من التدين، وبعيد عن عديد المؤسسات والنظم المسيحية، ولا تنكر لهذه النوازع [illegible] العوالم القدسية التي كانت إرثاً للبشرية عبر القرون.

وضعت العوالم القدسية، في جانب منها على الأفق، على شكل وصفة للمجتمع الذي يرمي بجذوره هاهنا. وكما نعرف، مجتمع بصدد التعرض لتحولات جوهرية. يتعلق الأمر

C. Battistin, *Amore, morte ed esperienza religiosa: quale rapporto*, Università di Padova, Padova 1989 (policopiato)

P. De Sordi, *Eros, paura della morte ed esperienza religiosa a Treviso*, Università di Padova, Padova 1988 (policopiato)

S. Filietti, *Amore, morte ed esperienza religiosa nel Tr veneto*, Università di Padova, Padova 1990, (policopiato)

C. Piarotto, *Cultura e valori in evoluzione nel comune di Mirano*, Università di Padova, Padova 1988 (policopiato)

M. Ruzzon, *Eros, morte ed esperienza religiosa nel Conegliano*, Università di Padova, Padova 1989 (policopiato)

S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiosa nell'Italia nord-orientale*

بفعل ثورة حضارية، كتلك النهضة الحديثة التي عرفت تحديدًا لأنماط الثقافة التقليدية والدينية ويعدّ مثلًا، تتجزأ في هذا الاتجاه الصورة التجريبية للإنسان، وأنماط التعايش الجديدة، واجتياح العلم لشتى مشارب الحياة، كما تتطور الآلية والتقنية العالية التشكيلات الطبقية المعهودة، وتنشأ الثقافة الجديدة الشعبية والعلمية، تحولات في النظام التربوي، ويصير بشكل ثروة جديدة على مجتمع متأسس على العمل ليرتفع أكثر فأكثر على المستوى ماديًا. كما تنشأ ألعاب جديدة، والفلسفات الصاعدة المرتبطة بالعلم، والعمومية والثقافة الكونية، وتتخذ العبادة أنماطًا مستحدثة بتأويلات منافية للمعنى الديني في الكون. ويسود عموما، كما هو الشأن في كل مجتمع، تدين طبيعي، ويبدو في هذه الحالة أن المتدين يمزج هذا التدين الطبيعي مع بعض قيم تطل جزءا بتحولات اجتماعية، وعلمية، وتقنية وثقافية، تحدثت عنها سابقًا. يحدث كل ذلك، في وقت يتهاوى فيه صرح الإيديولوجيات المناقضة حتى الوقت الراهن، مثل التحليل النفسي والماركسية.

وبالتالي ينشأ مجتمع حر داخل ثقافة أخرى، يولد أشكالًا مستجدة من التسامي بالتجربة الدينية. وتبدو التجربة الدينية، والإيمان، والمسيحية، والأخلاق، وممارسة الطقسية وغيرها مرة أخرى للناس بشكل مغاير. كما يتواصل الاغتراب الذي تشهده التجربة نفسها، في الوقت الذي تتغير فيه النوعية. وكلا علاوة على ذلك اهتمامات العلماء باللاهوت الموضوع الذي خلفه الفلاسفة «حرفيو التأمل في إشكالية الوجود»[1]. ويبدو ذلك من وجهة النظر نفسها بتجاه شكل من التدين يختلف كثيرًا في تعبيره عن هذه الحضارة الحديثة. فبشر بعث الصورة التجريبية للإنسان نهضة جديدة، بسبب تحققه – على امتداد القرنين السادس عشر والسابع عشر – لما تشرب به الصورة التجريبية ستكون حيث تتحول تاريخي جذري

لمجتمع يعطي مكانة ودلالة وإمكانية الكون النفسي، في فضاء هذه الحضارة، إن القدرة على فهم هذا التصور، لا يعني عدم الانحباس عند حده وفي الوقت ذاته عدم الانجذاب إلى الموضة والتطور الثقافي. حتى وإن كان حديث الدين يعني السماح لمن يريد عيش تجربة دينية

[1] F. Pace, *Il regime della verità. Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1990.

أصيلة داخل ثقافة مجتمعه الخاص.

وبنتيجة لذلك يكون السيناريو الذي يطرح نفسه هنا: التدين الطبيعي، هذا الدين في جوهره خالص، في حالته الفطرية (رغم كل شيء، رغم أكثر غنى وأكثر حضوراً)، يختلف تماماً عما سبق ذلك السابق في الزمن، العائد إلى الصخب والاضطراب، للارتعاش المادي للجسم المرتبط بالعمل اليدوي، لقد كان عموماً مشهداً ثقيلاً، مترسخاً في المادة وفي الأرض. وهنا مجرد، يبدو غير محسوس أحياناً. أشكال العمل، الأدوات، التخطيط المسبق للإنجاز العملي، فالمرجع ومعايير وخصوصيات المجتمع، كما أشرنا سابقاً، هي أيضاً معايير تختلف على صعيد الطقوس ونظام السلطة أيضاً، فمثلاً كشأن التجربة الدينية وخصوصيتها.

فيتداخل الديني والتجربة الدينية والغموض والإلحاد بنظام اجتماعي متغير من جانب، ويحتك بنظام «جماعتهم الخاصة وبنقص الشرع بينهم وبين ما يسمى التجربة الدينية» من جانب آخر. وهذا التداخل على تركيبه يكشف عن أزمة متواصلة للديني وللتجربة الدينية.

وبالتالي يمكن الحديث عن انحسار يعني "الآلهة"، وبالمقابل أيضاً، عن عودته إنه مختلف في جزء كبير منه عما سبق، أكثر التصاقاً بالتجربة الدينية مباشرة والشخصية، تعبر بمرونة الارتباط المباشر بشيء، بتلك «القوة المتعالية عنا»، حيث حضور هذا المعنى بين الناس يشهد به رجال ونساء في هذا المجتمع وحضارته المختلفة. هذا العالم الناشئ هو عالم عمودي ينفتح في الفضاء ويتطلع إلى كشف حجبه، في ما يشبه الطفرة من عصر النهضة إلى عالم جديد كلياً، غير ذلك العالم الكلاسيكي، الذي صار بعيداً عن نفسه وعن مداركه وثقافته. ويترك في هذا العالم الجديد تجربة الدين البسيطة والمختلفة أثرها.

وبالتالي بمساعدة الملاحظات التي أشرت إليها في البداية، ما النتائج التي يمكن استخلاصها لاقتراح محاور مستجدة في علم الاجتماع الديني؟

على المستوى الأول بالخصوص، تتطلب دراسة علم الاجتماع الديني تحليلاً نسبياً اجتماعياً في غاية الرصانة فمن دون ذلك، يبدو كما رأينا، من المستحيل فهم ظواهر أزمة الأديان التقليدية، والعلمنة، وتواري القداسة الذي أصبح واضحاً.

وعلى المستوى الثاني، سنسحب الأبحاث القيمة التي أجريت خلال خمس عشرة سنة

الأخيرة، في ما يتعلق بالتجربة الدينية، نختبر صلاحية بعض النتائج التي توصل إليها عديد الباحثين خلال الخمسينيات والستينيات

عموماً، كما لاحظنا، بالتعليق على بعض معطيات [illegible]، إن كان حضور التجربة الدينية أعلى بين ممارسي الشعائر منه بين المتهاونين في أدائها، وأعلى بين المتهاونين في [illegible] منه بين اللاأدريين، وأعلى بين اللاأدريين منه بين الملاحدة، وبعضهم مواظبين على أداء الشعائر يتناقصون ويزداد بالتأكيد عند اللاأدريين، فبالتالي حتى تراجع التجربة الدينية، أي ما يسميه البعض بالدين اللامرئي

على المستوى الثالث، من الممكن تأكيد أهمية العلاقة بين التجربة الدينية والمنظمات الدينية، مؤسسات، والعوالم القدسية و[illegible] الجديدة، بناءً على الملاحظات المذكورة سلفاً

انطلاقاً من هذه الملاحظات و[illegible] ثانوية، لا نتوقف عندها، من الممكن إعادة تأسيس وإثراء الحديث عن علم الاجتماع الديني

انظر الجداول 2، 3 و 4 و 5

الجدول رقم 4

هل هناك ظروف أو حالات خاصة تكون فيها التجربة محتملة الوقوع؟

في حالات العزلة والصمت	35
في حالات القلق أو اتخاذ القرار	34
في أحضان الطبيعة	26
مع أصدقاء مخلصين أو مع خلان أوفياء	21
خلال الاستجابة العصبية أو الوئام	1[illegible]
أثناء أداء الصلاة أو في خطاب التعبد	13
في العتمة أو في الصوم والتقشف	12
أثناء أداء خدمة دينية	12
أمام أعمال فنية في كنائس قديمة	10
في غياب أية حالة مميزة	8

المصدر: هاي، 1979، ص 164-182

بالطبع، لا تعني هذه الملاحظات أني أنوي الشروع فوراً في تعويض شاملٍ، أو أريد أن أصدّ الباحثين عن التأمل في أعمال ماكس فيبر ومارسال موس وغيرهم. ويبدو فقط أن الاستناد الكلّي عليهم غير كافٍ، أمام التطورات الكبيرة الجارية، في الاتجاهات التي أشرت إليها، وكذلك غير مجدٍ، خصوصاً بالنظر في التحوّلات العميقة في المجتمع، وفي أنماط التدين في عالم بات جديداً فعلاً.

الجدول رقم 5

الوعي الذاتي بالتجربة الدينية

هل وجهت نفسك عاطفيا مثل هذه التجربة بالنسبة إليك

كل بحجم نفسه	حالة متوترة جدا	حالة عالية الإثارة	حالة متوسطة الإثارة	قليلة الإثارة	بصعب تحديد	لم تحدث	*	ن	مجموع
							226		
موجة وضغطا على بدن	94	309	477	88	[illegible]	46	18.08	8	290
الشاعر	7.52	24.72	38. 6	7.04	76	28		1.44	52.08
مباشرة صهاونا في اداء	30	77	2 4	99	28	20	309	8	185
الشعائر	3.82	9.81	27.26	12.61	3.57	2.55	39.36	1.02	32.7
		12	23	18	3	[illegible]	13	2	224
لا أدري	0.45	5.36	10.27	8.04	5.80	0.89	08.30	0.89	9 +
	2	5	10	4	0	2	1	0	6
محايد	1.48	3.70	7.41	2.96	0.00	48	82.96	0.00	0.25
	0	0	0		0	0	5	0	6
[illegible]	0.00	0.00	0.00	16.67	0.00	0.00	83.33	0.00	0.25
	27	403	724	210	63	40	805	28	2400
مجموع +	5.29	16.79	30.17	8.75	2.63	1.67	33.54	17	00.00

مفتاح (*) = لم يعيشوا مثل التجربة ن. إ = لا إجابة

* * *

ثانياً: علم الاجتماع والدين: الإطار التاريخي والنقدي

1. مقدمة

اهتمّ علم الاجتماع اهتماماً لافتاً بالدين منذ ظهوره. فقد توقّف كبار منظّري علم الاجتماع الكلاسيكي طويلاً متأمّلين معنى الدين ووظيفته داخل المجتمع. خصّص أوغست كونت وماكس فيبر وإميل دوركهايم أعمالاً بأكملها، أو أجزاء من مؤلفاتهم، لموضوع الدين. فما سبب هذا الشغف اللافت؟

رغم عيشهم في فترات مختلفة، فإنّ ثلاثتهم يشتركون في حقبة تاريخية كان يتخلّق فيها مولد المجتمع الأوروبي الحديث، الذي تولّد عن انقلابين «الثوريين» قُبيل القرن التاسع عشر: الثورة الصناعية بداية، ثم الثورة الفرنسية لاحقاً.

تمخّضت المستجدات في مولد مجتمع جديد بقيمه الاجتماعية الحديثة، وفي تشكّل حزمة قيم ورؤى حوارية جديدة، وفي ظهور أنماط مستجدّة كلياً مقارنة بالماضي، وهو ما يعني حاجة جديدة من التنظيم الاجتماعي والسياسي ليس لها سابق. فليس غريباً أن ينشأ علم الاجتماع مع المجتمع الحديث ليتابع نشوءه. عالج كلٌّ من علماء الاجتماع الثلاثة إشكالية الأسس الاجتماعية للدولة الحديثة، كما تجري بلورتها في عديد البلدان الأوروبية، بأشكال مختلفة. بعبارة أخرى، تساءل الثلاثة: كيف يوفّق المجتمع الحديث المؤسّس على قيم الفردانية، بين العيش معاً؟ وكيف يمكن للتضامن الاجتماعي في مجتمع يتأسّس على مبدأ مشروعية توسّع مصالح الفردية، ألّا يصير دافعاً سلبياً في أزمة أو في صراع دائم، يكون مدمّراً على المدى البعيد؟

للإجابة عن هذه الأسئلة تبنّى كونت ودوركهايم وفيبر حججاً في دراسة الإشكاليات الأولية للتوافق الاجتماعي: التضامن والسلطة أي، كيف يتشكّل ذلك الإحساس الجمعي، رغم تشتّت

* [illegible] التفكير الاجتماعي [illegible] الكلاسيكي من هذه الزاوية. يمكن التوسع في ذلك مع:
N. Luhmann, *Come è possibile l'ordine sociale*, Laterza, Bari 1985.
J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986.

الأدوية العرفية، والذي يسمح للمجتمع بأن يأتلف ويتماسك في حالات التعثر، وفي أوضاع الصراع. وبالتالي ليس من المستغرب أن يكون الدين أحد الأشكال الأولية التي جذبت انتباه «الكلاسيكيين».

عالج المفكرون الثلاثة المعنيون، كونت ودوركهايم وفيبر (يحدد هذا الأخير تحديداً قول «ليس به أذن للإصغاء للدين»)، مسألة المقدس، ودور الدين في المجتمع البشري كما حلّلوا الأشكال الأساسية للنظم الدينية بعيون متيقّظة، بغرض فهم العلاقة التي توجد بين النظام الاجتماعي والاقتصادي ومجموع القيم، وبين الرموز والمؤسسات، بين المعاني والآليات التوافق الاجتماعي. وحتى في المرحلة التي كان فيها موقف علماء الاجتماع «الكلاسيكيين» نقدياً أساساً، كما سنتبيّن بوضوح لاحقاً، استمر الاهتمام، فقد ظل الانشغال بمسألة الدين كبيراً.

وبالتالي من المجدي، قبل تفحّص مختلف المباحث التي تشكّل عادة جانباً من علم الاجتماع، تقديم رؤية إجمالية عن المحاور الأساسية التي تم التأكيد عليها بإلحاح في تاريخ الفكر الاجتماعي للدين.

فصلاً، لا ينبغي إهمال أنه وبالتوازي مع علم الاجتماع الديني، تطورت عديد العلوم الإنسانية والاجتماعية، لا سيما بين منتهى القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، مثل علم الإناسة وعلم السلالات وعلم النفس، وقد تمكنت تلك العلوم بدورها أيضاً في الظاهرة الدينية[1] عادة ما شجّع مباحث مثل علم السلالات وساعد على التأمل الاجتماعي، كما هو الشأن مع دوركهايم.

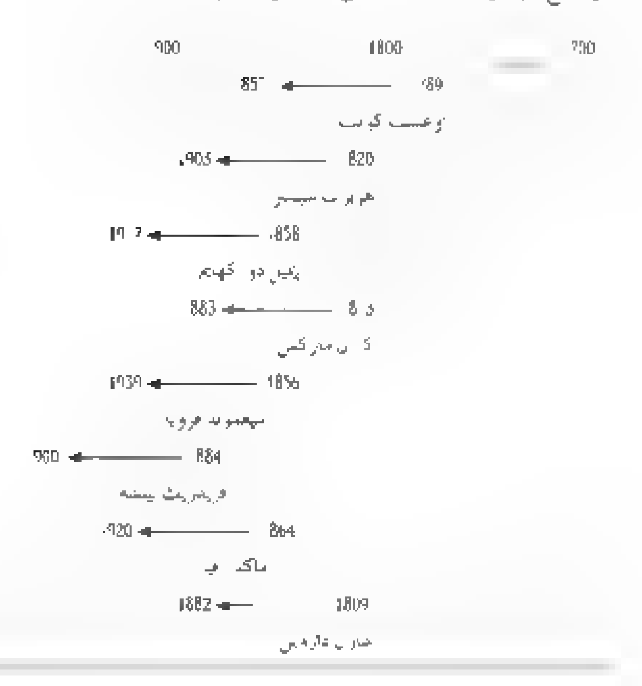
2. إطلالة تاريخية

نهدف إلى أن نقدم إلى القارئ مستعرضاً إجمالياً للمحاور الكبرى لعلم الاجتماع الديني، كما حضرت في طيّات الأعمال الكلاسيكية الكبرى للفكر الاجتماعي.

---

(1) لأكثر توضيحات شاملة حول الصلات بين مختلف العلوم الاجتماعية تظل العودة إلى:
G. Filoramo, C. Prandi, *Le scienze delle religioni*, Morcelliana, Brescia, 1991.

ونحاول تتبع الإشارات المستوحاة من هذه المرآة التاريخية



كما يمكن ملاحظته، تزدحم على محك تاريخي ضيق، يتراوح بين مئة ومئة وعشرين سنة، بين عديد ممن لم نذكر، أعلام العقول في تاريخ الفكر الاجتماعي. نجد بعضها قبالة فكر إنساني يحاول صياغة نظريات شاملة، تنطلق من الإلمام بالطبيعة البشرية وبالمجتمع، وبالكائنات الحية وبقوانين تطورها، وبقواعد الإنتاج الاقتصادي وبتدفق الحوافز من خلال الآليات العميقة للنفسية البشرية، وبأشكال تنظيم المجتمعات الاجتماعية والسياسية. وبالتالي ثمة موسم حافل بالنظريات النقدية، أو الداعمة للنظم الاجتماعية السائدة. طبعاً، بالتحول رويداً رويداً نحو القرن التاسع عشر، بدأت تعرض أزمات المجتمع والفكر الإنساني تلوح في الأفق

3. كونت والوضعية

ترتبط شخصية وعمل كونت بتاريخ فرنسا، الخارجة من توها من اضطرابات الثورة البرجوازية ومن حروب نابليون الإمبراطورية. شارك الرجل بالأساس في تحليل مسارات تحديث الدولة والاقتصاد الذي شرع فيه نابليون بونابرت. فأستاذ كونت هو سان سيمون الذي أشار، منذ وقت مبكر، إلى أن الخاصية الاجتماعية الخاصة بهذا السياق هو التحالف بين العلماء والصناعيين. فقط بتوكيل هذه القوى الاجتماعية مهمة يمكن للدولة أن تشتغل كآلة عقلانية ومثمرة في خدمة الاقتصاد والمجتمع. لقد كان الفضاء الذي تضافر فيه تحقيق هذا التحالف بين مهندسين مهرة في الصناعة والعلماء المشتغلين بتطوير مجال التكنولوجيا، خلال تلك الفترة، مدرسة البوليتكنيك *L'Ecole Polytechnique*، حيث قضى كونت فترة من مسار تكوينه.

تتمثل فكرة كونت الجوهرية في تحديد الأسس النظرية لمقاربة اجتماعية: علم الاجتماع، علم جديد قادر على التطور، انطلاقا من مستويات البسيطة للكائنات الحية إلى الأشكال الأكثر تعقيدا من تنظيم مستويات الحياة الاجتماعية، على قانون التطور والنشاط نفسه. فإذا كان كل هذا ميسرا نسبيا ويمكن تطبيقه على الأنواع الحيوانية وعلى بنية الكائنات الحية، فإن مهمة تمديد تلك القوانين التطورية إلى المجتمعات البشرية تبدو أكثر مشقة. وسعى كونت بين 1824 و1847، في مؤلفه «دروس في الفلسفة الوضعية» إلى تحديد خصائص علم حيوي اجتماعي في أساسه، تبنى فكرة مجتمع فيه على ما يشبه النظام المعقد، المكون من خلايا ونسيجة اجتماعية، تتطور وفق قوانين طبيعية معينة.

كان تمثل الاجتماع البيولوجي، الذي سيسميه كونت لاحقا بشكل مختصر علم الاجتماع، بأنه العلم الجديد، القادر على توحيد كافة معارف البشرية، بعيدا عن تجزئة شتى حقول البحث العلمي. يمكن تتويج توحيد المعرفة، كما فعل كونت، بالتفكير أن هناك ثلاثة مستويات للكائن: بيولوجي وعقلي واجتماعي.

إن كان في مستوى الأول البيولوجي من تنظيم الكائنات الحية، يمكن رسم قانون تطوري ثابت وكوني، فبالتالي من المشروع افتراض أن ذلك القانون صالح أيضا على مستوى ذهني،

في علم النفس، وعلى مستوى اجتماعي في علم الاجتماع.

ويسمي كونت القانون الكبير الذي يخترق كافة مستويات المعرفة، علم الأحياء، بقانون الحالات الثلاث. يستند الافتراض الكونتي إلى وجود قياس مجرّد بين علم الاجتماع وعلم الأحياء، لذلك يقسم علم الاجتماع إلى فرعين: علم الثبات الاجتماعي وعلم الحراك الاجتماعي.

بحسب قانون الحالات الثلاث، يتطور المجتمع انطلاقاً من مستوى أول «لاهوتي أو خرافي أو وهمي»، إلى ثان أوسط «سلبي أو مجرد»، إلى ثالث نهائي يتوّج بانتشار العقلانية العلمية. الاهتمام بالتأكيد هي المرحلة «الوضعية أو العلمية». ويبين اندفاع التنظيم الاجتماعي وتطوره الحتمي بالضرورة وفق هذا القانون. ويشمل القانون حينئذ وبالشكل الذي يراه كونت، وهو مجتمع العلاقات الوضعية، والعلاقات العضوية، موجهة نحو تحقيق مقصد موضوعي.

ويخضع بالتالي تاريخ المجتمع البشري إلى قانون تطور موحّد (هنا حتى التعاون والإيمان بالتقدم مع عديد المفكرين خلال القرن التاسع عشر في أوروبا).

ففي المرحلة الأولى، شاعت الرؤى اللاهوتية في المجتمعات بشكل عام، حيث يبني المجتمع على نظام يستمدّ وجوده من كائن إلهي متعال، ويستند النظام الاجتماعي على نظام فوق الاجتماعي. ويشترط الدفع الأساسي بالنسبة إلى كونت، على أنه خلق. في هذا النوع من المجتمع المؤسس على «اللاهوت»، بتفسير شامل وكوني مختلف أوجه الحياة التاريخية والاجتماعية كافة، إنّ الذين يتيح للناس الذين يعيشون في مرحلة التطور الأولى للمجتمع، تفسيراً غيبياً، يلبي حاجة كبيرة لرؤية موحّدة عن الأشياء. وتكون حدود هذه المرحلة، أن الناس يتطلعون إلى حضور الألوهية في محيطهم الطبيعي أو الاجتماعي. ومن هنا يكون المصطلح اللاهوتي الذي يستعمله كونت مرادفاً للوهمي.

في حين تشير المرحلة الثانية بالتوجه لتفكيك مكون الواقعي في حدود ميتافيزيقية، أي على ضوء مبادئ الفلسفية المجردة، في غياب الاستناد إلى كائن أعلى أو إلى الألوهية. يفتش الناس عن تفسير موحّد للكائن لا يتجاوز العالم، لكن انطلاقاً من عناصر بسيطة حاضرة في

الطبيعة (الماء والنار والتراب...) لتدلكم ببعض المبادئ الأولى arche، فالفلاسفة الإغريق القدامى من هذا الجانب فكروا بتأسيس النظام الاجتماعي على نظام الطبيعة.

أما في المرحلة الأخيرة من التطور، فتهيمن فيها حدث معرفة العلمية التي تكتشف عبر ملاحظة الوقائع الوضعية قوانين عمل الطبيعة والمجتمع. لا شيء يبقى في جانب المعرفة الدينية أو الغيبية الميتافيزيقية. الكلّ مسجّل في حدود العلمية العلمية.

درس كونت الدين كما يتراءى له، لا كجهاز علمي ومكوِّن اجتماعي كما هو عليه. فهو مهتمّ أساساً بتفهّم دواعي ميل الناس إلى الدين، بوصفه تفسير موحَّد ومصمّم عقلياً على التنظيم الاجتماعي المتعدد والمعقد، للمجتمع الذي يعيشون فيه.

وبالتالي فالدين هو استراتيجية اجتماعية لخلق الوفاق فكلّ مجتمع، كشأن أي تنظيم، يبحث بصفة اتفاق حول قيم مشتركة، وحول رؤى جامعة عن العالم. تعني ما، سيعني كونت ما سيسانف دور كهانة التعلم في مرحلة لاحقة، أي أن الدين يلبي حاجات معرفية وسلوكية عميقة لدى الإنسان. ويحدث الشكل ساهم الدين في مستويات تطوّر معيّنة للمجتمع، في تثبيت الوفاق وسلاسة الانسجام.

من وجهة النظر تلك، وفي ذروة التطور، ثمة حاجة إلى وحدة معرفية التي يمثّلها العلم ليست سوى ترجمة عقلية ورافية تمثّلت المجمع الجوهري نحو معرفة موحّدة للكائن معبّر عنها بواسطة الدين سابقاً، إن كان صائباً، بالنسبة إلى كونت، أن التقدّم العلمي يقضي حتماً إلى نهاية الدين، فضلاً عن أنه في اللحظة التي يتوارى فيها، «يستبدله» العلم عندئذ، بتعبير هندي في مرحلة عليا في العقلية والنفسية البشريتين.

بناء على ما ذكرناه، صاغ كونت في المرحلة الأخيرة في أعماله الاجتماعية والفلسفية فكرة «دين البشرية»، أساسه العلم كدين لائكي جديد، قادر على جمع الناس فيما جماعية جديدة ثابتة. به «الكائن الأكبر»، جوهر الإنسان، وبالتالي فالكاهن الأكبر للبشرية هو رجل العلم، وعالم الاجتماع أيضاً.

حتى من خلال هذا الحشد من الأفكار، أن كونت كغيره من المفكّرين الفرنسيين في عصره، تطلّع إلى استخلاص شكل رؤية المجتمع من المفاهيم العلمية بحث جعل المجتمع ...ح

أهداف فردية موجهة نحو تجميع المآثر وتقليص التكاليف. ومن ثمّ الفرد هو الكائن العقلاني بالنسبة إلى النفعيين، فإن المجتمع مع كونت كما هو الشأن مع كافة الوضعيين، هو من يمثل العقلانية الخالصة والأولوية معطاة أخلاقيًا فوق القوى الموضوعية للأفراد. وبإيجاز، المجتمع هو منبع النظام لا الفرد. وستنمو هذه الأفكار عند معاصرين مثل هربرت سبنسر[1] وجون ستيوارت ميل[2] في إنجلترا التي ستشهد الأرضية النظرية وستطوّر على أساسها الوظيفية مع دوركهايم.

• دوركهايم والوظيفية

يحتلّ دوركهايم في المشهد الكلاسيكي لعلم الاجتماع الديني مكانة فكرية بارزة. فهو ابن حاخام، تربى في وسط يهودي، عاش فترة عنيفة ليبرع في صراع عنيف ضد الإرادة، ويتابع الأفكار الاشتراكية. تابع في شبابه دراسات فلسفية، وبعد إقامة قصيرة في ألمانيا التقى أثناءها بالفيلسوف فونت، تأثر بحقل العلوم الاجتماعية، وحوّل اهتمامه إلى علم الاجتماع.

وفي سنة 1893 م نشر عملاً ذا صبغة اجتماعية بعنوان «تقسيم العمل الاجتماعي»، ثم ألحق سنة 1895 م بـ«قواعد في المنهج السوسيولوجي». وبعد سنتين نشر عمله الشهير «الانتحار»، حوى بعض التأملات الجوهرية في وظيفة الدين، تعمق فيها دوركهايم ثانية في مؤلفه «الأشكال الأولية للحياة الدينية» (1912 م).

وفي 1898، بعث مجلة «الحوليات» الصادرة إلى اليوم، وهي «العام السوسيولوجي» *Année sociologique*- وتعد من بين الدوريات المهمة في هذا المجال.

وتنهل نظرية دوركهايم مبادئها العامة من الدين، وقد تمت الإشارة إليه ضمن مؤلفه «تقسيم

---

(1) هربرت سبنسر: إنجليزي (1820م-1902م)، مهندس وكاتب صحفي وفيلسوف، وصل إلى علم الاجتماع بنية العثور على القوانين الأساسية التي [illegible].

(2) جون ستيوارت ميل (لندن 1806م-أفينيون 1873م)، عمل طويلاً مع الفيلسوف بنتام، قرب الأوساط العقلانية الأوروبية، حرص على تقريب التقليد الوضعي الإنجليزي من [illegible] جديدة موضوعية وتمكن من وضع أسس بين دوركهايم والمرجعية الأصلانية في آخر الكتاب.

العمل الاجتماعي». وتتلخص الفكرة الأساسية في أن النظام في المجتمعات الديمقراطية الحديثة والصناعية يتأسس على مبدأ التضامن، ويستند المجتمع في توازنه بالنسبة إلى دوركهايم، على القواعد، وعلى المبادئ، وعلى القيم، التي تحيل إلى الوعي بالمنظمة الحيوية، التي تهدف لاجتناب الفوضى بين الأفراد.

إن التنظيم بمعناه الدقيق لأمر في المجتمع، الذي يهيمن فيه ما يسميه دوركهايم بالتضامن الميكانيكي، فالأفراد منخرطون في تكتلات اجتماعية منتظمة، تجنح نحو الانسجام في سلوكياتهم، ونحو التشارك الإلزامي في قيم جماعته.

في المجتمعات التي يهيمن فيها التضامن العضوي، أي مجتمعات الحداثة، يأتي الانسجام في مستوى العضوية، ثم يستدعي "الاستقلالية" آلية التقسيم الاجتماعي للعمل، حيث يتعلم كل فرد أن له دوراً محدداً يستوجب أداءه داخل المجتمع، والشكل الذي يؤدي به تلك الواجبات يعكس جملة من القواعد والسنن والقيم تشكل المصلحة العامة، والمقصد الأعلى للعيش معاً بمعنى اجتماعي. وفي الأخير ثمة مبادئ التي يقوم بها الأفراد بالحدود التي تحدد معيار ما هو سياسي، بصلاته بما يشعرون به من ذوات اجتماعية، يرتكز جوهر عمل المجتمع على الفرد، وتتصدر أسبقية الوعي الجماعي بطوره الفردي.

فالوعي الجمعي، بالنسبة إلى الكاتب، هو بنية اجتماعية فوقية لا تلتقي بأي شكل مع ملكات الوعي الفردي كلاً على حدة. يتوارى الأفراد غير أن الوعي الجمعي باقٍ، فله حياة خاصة، ونظام اعتقادات ثابت تاريخياً، لكنه يتحكم في الجيل بأكملها من الأفراد، ويحضر أحياناً سائداً برغم أن حضوره أقل إقناعاً في «الداخل».

ويؤكد دوركهايم عرض مثل هذا المفهوم حيث، قام بتحليله، مستوحى من القانون والأشكال التشريعية، ومن كتب، هي الفرض المركزي لوعي جماعي محدد. إذ يحتوي مشروع ما انتقاء الاجتماعي، الشكل والقيم الأساسية التي أرساها الأفراد بالتوافق يمكن بأن المجتمع يسيره ضوابطه وأن تلك القواعد ترعى ومن ينتهك حرمتها ستلحقه عقوبات.

ففكرة دوركهايم عن المجتمع حية، فهي تعكس الفرضية التنظيمية لدى كونت فالمجتمع هو مجموعة أجزاء تعد ولها قيمة حين تضم إلى بعضها البعض داخل منظومة

شامل، فالأجزاء هي وظائف الكلّ

ويأتي مصطلح وظيفة مزدوج المدلول، إذ إنه في هذه الحالة، فهو مرادف للسبب ومرادف للعلاقة بمثابة حدث اجتماعي على أساس واقعة اجتماعية أخرى، شرح السبب والكيفية التي تتجلى بها ظاهرة محددة في مجتمع معين. فعلم الاجتماع هو دراسة العلاقات السببية بين ظواهر، أو مجموع الظواهر. نفسّر فيه العلاقات حدثاً اجتماعياً انطلاقاً من واقعة أخرى، من منظور وظيفي ضرورية، وبالتالي سببية بين الوقائع الاجتماعية.

يبين كيف يعود السياق العام لدوركهايم علم الاجتماع إلى الاشتغال بشكل بارز سد حول كافة الأطراف. حيث يبدو التماسك الاجتماعي هو الإشكال الجوهري للتفسير السوسيولوجي.

حيث تُقرأ الصراعات والانحرافات ذات الطابع الاجتماعي، ومختلف أنواع التهميش، من خلال مساواة كيف لا يشمل الوعي الجمعي، الضامن الحد الأدنى من التضامن الاجتماعي، في بعض المجتمعات التاريخية عند بعض التجمعات البشرية أو عند بعض الأفراد؟

كانت دراسة حالة الانتحار بالنسبة إلى دوركهايم اختباراً تجريبياً للنظرية الوظيفية. نلخص الاستدلال الذي عرضه في الآتي:

الانتحار علامة على أن الأعراف الاجتماعية ليست في مستوى إقناع الفرد.

ب. يوحي وضع حد لحياة الشخص بعدم اندماجه في النسيج الاجتماعي.

ت. لذلك يحتاج المجتمع إلى نوع اجتماع يحول دون الاشتغال دون حصول نوع من منهكة، إلى حزمة من الأعراف والقيم، ذات طابع جمعي يتبناه الأفراد كما به مفروض والواجبات والالتزامات، تكون الأساس الأخلاقي المشترك بين الجميع.

وبناء على تمعن في معطيات حصر، درج الإحصاء الاجتماعي، منذ مطلع النصف الأول من القرن التاسع عشر على تجميعها، شرع دوركهايم في تحليل ظاهرة الانتحار وتفسيرها، فلاحظ أن حالات الانتحار أعلى عدداً في البلدان البروتستانتية منه في البلدان ذات التقليد

حمد ماري تحيل عن الإحصاء الاجتماعي في سياق بحث دوركهايم نظر في

L. Tomasi, *Suicidio e società*, Angeli, Milano 1989

الكاثوليكي، وكذلك أكثر ارتفاعا لدى هذه الأخيرة مقارنة بما يحصل بين الطوائف اليهودية.

والسبب المفسر لهذه الظاهرة لدى دوركهايم يرتبط، ففي الوقت الذي يضع فيه المذهب البروتستانتي الأفراد أمام نوع من المسؤولية وبعض الاختيارات الموضوعية، يوفر المذهب الكاثوليكي والديانة اليهودية بين الأفراد جماعة، تبدو قادرة على إملاء نسق من القيم والسلوكيات ذات طابع جماعي.

معنى الانتماء إلى جماعة، وإلى فئة اجتماعية دينية، يقوّي أواصر الارتباط مع باقي فئات المجتمع. وكل هذا قلّل نسبته في المجتمعات التي تكوّنت بفعل التراث الديني البروتستانتي.

ويبدو الانتحار كمرض يصيب الفرد، الذي يعتبره الكاتب بالمفقد للضوابط، في اختلاف عن نظيره المتميز بالطابع الأنانية أو بالطابع الإيثاري. بالنسبة إلى دوركهايم هو ظاهرة تبرز حدوث خلل ما في نظام المجتمع، قبل أن يكون في تركيبة الشخص. فحين يكون الفرد «من دون مأوى» ويعيش في غربة، معتبراً أن الفرد هو نتاج غريزته الفردي، عندها تكون مخاطر حصول الأزمة التي ستؤدي إلى الانتحار أعلى.

يستخلص من هذا حين يفشل المجتمع في توظيف مصادر رمزية، وفي بث أعراف قادرة على خلق لحمة بين الأفراد ومجموع القيم الجماعية، فلا يحسون بوعي جماعي يسمو فوق مختلف أشكال الوعي الفردي، عندها تتولد بسرعة سياقات التحلل.

وهو ما يعني أن الوعي الجمعي، حين يوحي للوحدات الفردية بالإحساس بحضور المجتمع، ويشعر بمثابة النظام القهري، يتم قبوله بشكل طوعي من طرف غالبية المجتمع، فيكون الفرد غير قابل للتجاوز من العمل الاجتماعي ومن الحياة اليومية.

وبالتالي تكون الصراعات، وأشكال الانحرافات، والانتحار، فقدان الضوابط، كلها أعراض أزمة تؤثر بداخل النسيج الاجتماعي، وداخل نشاطه كجهاز وفق قواعد جماعية مشتركة.

فالدين كما ندرك في هذا الفصل، يكون عامل تماسك جماعي

ربما يعبر مؤلَّف «الأشكال الأولية» أفضل عن اهتمام دوركهايم بالدين. ولا نستغرب حين نجده عاد للاجتماع بعد سنوات يشتغل ثانية بمسألة في عمل جامع ينتهي من إعداده مع العام 1912م (خمس سنوات قبل رحيله)، ألا وهو «الأشكال الأولية للحياة الدينية».

تتلخّص فكرة الانطلاق لدى دوركهايم في دراسة كيفية عمل الدين في المجتمعات البدائية لإدراك سبل عمل المجتمع الإنساني عامة، في اللحظة التي يربو فيها إلى عرض صورة مستقلة عن وعي الأفراد الذين يتكونون منهم. حيث يدرس الدين كمثال يعبر عن كيفية تشكله وتبلوره في الزمن. يتجسد فيه الوعي الاجتماعي للأفراد، الصورة التي يملكها المجتمع عن نفسه ومن هنا تتأتى مساهمة الدين في بناء الوعي الجمعي وفي الحفاظ عليه.

نجد في الواقع المعاصر العديد من الحالات التي تعبر عن هذه الأطروحات. يكفي أن نتذكر كيف أن الإسلام يمثل عند العديد من المجتمعات المعاصرة معيناً للمعنى الجمعي في عالم يشهد تحولات هائلة، أو كيف كانت مثّلته الكاثوليكية ومن تواصل تمثيله لدى العديد من الشعوب، مثل الشعبين البولوني والإيرلندي.

وينقسم الأثر الذي نحن بصدد الحديث عنه إلى ثلاثة أجزاء: قسمان نظريان وثالث تجريبي. الأول مخصص لتقديم مفهوم عن المقدس، والثاني يكشف المصادر الثرية، الواردة من الأبحاث الإثنية والأنثروبولوجية، الإنجليزية والفرنسية، عن مجتمعات ذات الطابع الطوطمي (قبائل الهنود الحمر مثلاً)، والقسم الثالث ينحو باتجاه تطوير نظرية شاملة عن وظيفة الدين.

تتلخص الخاصيات المميزة للمقدس بالنسبة إلى دوركهايم في التالي:

المقدس يتحوّل إلى انفصال. يصير الإنسان أو الحيوان، أو الجماد، مشوباً بقداسة في الوقت الذي يتميز فيه ذاتياً عن دائرة مغايرة لعالم الدناسة. فالمقدس هو اختلاف كلي للأشياء من هذا العالم مقدّر لها أن تبقى وتظل غير مدنسة. المقدس هو شيء من العالم الدنيوي تحت طبيعته الأولى وتغيرت ملامحه حسب رغبة البشر أنفسهم. فالناس هم من يجعلون المقدس، مثل آلهتهم، ثم يقدرون أن ذلك الشيء، أو تلك الأشياء باتت مستقلة عن إرادتهم؛ يصير المعتاد

خارق، وبالتالي، يمكن للمعتقد نفسه أن يدعي بصفته لمكون علوي لا يعلى عليه، وعن قانون متجاوز.

الفصل ناتج عن سياق اجتماعي ألا وهو الفوران الاجتماعي في الوقت الذي يختص فيه الأفراد بعضهم اجتماعيا جميعه، فيرتهم يحترمون حدث غير مكتسبة تجربة جماعية تبدو في عينيهم مشوبة بالروعة. منح موسى شعبه شرعة جديدة في لحظة خارقة، موشّحا النظام الجديد على غرابة حدث غير قابل للتكرار [illegible] أنه الاتصال المباشر بيهوه الذي أملى عليه الوصايا العشر.

يتشكّل النظام الاجتماعي في اللحظة التي ينفصل فيها الناس في المجتمع متحولا بعودة المقدّس، فيعرض إضفاء شرعية ثابتة على القواعد والقيم الجماعية التي يستوجب فرضها، ينبوع [illegible] لبوتقة الاجتماعي وبالتالي يصير المقدس أو الخارق الأداة العليا الجماعية لمجتمع ما، ويصير مكانا تمثل المخيال الرمزي وإنتاجه.

من هنا تجلّى الدين مع دوركهايم كتابة إطار منظم ومؤسساتي للمقدّس، شكلا من [illegible] القواعد الجماعية والوعي الاجتماعي، وبالتالي أداة تفسير وظيفة جامعة [illegible] يأتي على أثر المقدس، بعد أن تجاوز الناس مرحلة الفوران الخلاق للنظام الاجتماعي الجديد، وتأكدت لهم حاجة التمسك بالمقدس، الذي يضفي شرعية على النظام الاجتماعي نفسه.

لذلك فالدين هو قاعدة ورابطة لشد أواصر المجتمع، يوحي بقوة الاعتقاد ووجود مجموعة من القيم المعانية جماعيا، وفقها يتأسس نظام موحود [illegible] ومن هنا تكمن أهمية الطقوس ودورها في بث اليقظة الدائمة في عمق الوعي الجماعي الأصيل للحضور. مثلا، في عديد الديانات العظيمة الكبرى، [illegible] لحظة [illegible] الأفراد بقيم مرجعية مشتركة وقواعد جامعة ضابطة [illegible] ما يعدّ محرّما بحسب دين ما، لا ينتهي الناس الذين يسايرون تلك التعاليم، عن ذلك مستندين في الأساس التاريخي والأسطوري للتعاليم نفسها، بل فقط وبكل بساطة، يبررون ذلك بالتقليد أو بالاستناد إلى آية من الكتاب المقدّس.

وتعدّ جدلية الطاهر والنجس بالفعل حالة نموذجية عن كيفية عمل الدين، عن كيفية [illegible]

إلى عقوبة، إلى حزمة من التعاليم التي تنظم الحياة الجماعية.

ففي التراث العربي مثلاً، يعتبر تناول الخمرة مسموحاً به - بخلاف الأمر في التشريع الإسلامي - لكن بشرط أن يكون شرعياً كالسمر، في ظاهر ... ويعود جمهور ذلك التعليل إلى أن شعب ... استخدام الخمرة غير وارد في طقوسه خشية العدوى، وقد ترسخ بشكل جلي في الوعي الجماعي، استناداً إلى تعميم ثابت في الحياة اليومية للجميع، ادعاء خيارهم بسمتهم الخارقة التي دعتهم يهوه لتخصيصها.

لقد فهم كل ذلك درس دوركهايم، فالذي بدت به ... يعود كشيء إلى كافة الباحثين الاجتماعيين في عصره: الشكل الأولي والبدائي لتشكيل المقدس في المجتمعات الطوطمية.

فكانت الفكرة التي صاغها عن المجتمعات القبلية، ذات الطابع الطوطمي، أن الطوطم ليس سوى شكل مجسّم لمثال مقدس، مثل ينعكس المجتمع عبره ويعرف به ككيان جماعي. ويشهد الطوطم بشكل ظاهر على وجود صورة تستند إلى مجموعة. فالطوطم يمثل الشكل هو اسم، وشعار المجموعة، وهو نظام من العلامات والرموز التي يحتاجها المجتمع لتماسكه ولتأسيس هويته الخاصة به بنظامه، وهو ... تقريباً كافة الأديان البدائية الكبرى وصاغت حوله مركباً من الطقوس والأفعال، عائدة بالأساس إلى فكرة التأسيس. تتميز ... «العلامات المميزة» للجماعة، مثل الختان في بعض الأديان، وبهذا المعنى يرسم الطوطم الحدود بين ما هو مقدس وما هو مدنس، بين من يحق له التماس مع الأشياء المتعلقة بالمقدس وبين من ينبغي أن يبقى خلف سور القداسة، أو خارج منطقة حرامه. لقد نشأت عن الطوطم تراتبية اجتماعية وتمايزات داخلية في اختصاصات الجماعة، وهو ما تطور لاحقاً في معظم الديانات.

يمكن للطوطم أن يشير إلى وجود الله، بمثل ما يدل على غير ذلك. فهكذا توجد ديانات مشرعة أبوابها لحضور الألوهية، في حين عند أخرى، كما هو الشأن في البوذية، وهي ديانات ... لا تغير شأن فكرة الألوهية فيما هي بالنسبة إلى دوركهايم أمر جلي. الإله الحقيقي والوحيد هو المجتمع، والوعي الجماعي هو التصور الأسمى الصحيح له.

يحتاج المجتمع إلى الدين لغرض هو تعميم التضامن بين الأفراد. هذا ما أدى بوعي الأفراد ... المجتمع الإنكليزي وقريب من الأفكار الاشتراكية في عصره، سعى دوركهايم في مؤلفاته الأخيرة

إجمالا، كيف أن الدين يمكن أن يلعب وظيفة بارزة لدعم التماسك الاجتماعي في أوساط شتّى الطبقات «الوضيعة» البروليتارية في لحظات التصنيع الأولى التي لا تشي بعلامات دالة على تفشي النظام الاقتصادي والأخلاقي الجديد، الذي تولّد من رحم الثورة الفرنسية. فالصراع الاجتماعي لا يجري التحكم به، بأدوات سياسية فحسب، من خلال تطوير مجتمع عادل، بل بتربية الناس على استبطان قواعد جماعية. وفي اللحظة التي تستطيع فيها الأديان أن تساهم ببعض هذا الدور الاجتماعي، تلاقي ترحيبا من جانب دوركهايم. فبين النحل الدينية المتعددة، التي تعلي من شأن الفرد، والماركسية التي تؤجج الصراع الاجتماعي، ساعية إلى حصول التغير والتحرر بمضامين خاصة، لا ترى الاشتراكية الإنسانية لدوركهايم شيئا آخر، لتحقيق تماسك الطبقات العامة مع سياقات التصنيع والتحديث الاقتصادي والاجتماعي، غير الدين.

6. تطورات الوظيفية في علم الاجتماع الديني

ترتبط الوظيفية المعاصرة باسم الكاتب الأمريكي تالكوت بارسونز، رغم أن الموقع الذي يحوزه الدين في نظريته ليس مركزيا. وإن كان في الواقع موضوع القيم وتمثّل القيم المترسّخة في أسس مجتمعه، فهي نقطة محورية في التفكير الاجتماعي لدى بارسونز. بسبب خضوع موضوع القيم لكل عمليات التكوين الشخصي بكافة، من الأجواء العائلية. والد تالكوت كان راعيا بروتستانتيا من أتباع المذهب الكونغريغاسيوني، وعضوا في حركة «الإنجيل الاجتماعي» التي تنادي بالعودة إلى القيم الأخلاقية الإنجيلية لمواجهة أنماط الحياة الجديدة للطبقة «الموسرة» المنتشية، التي تحدث عنها فيبلن[2] من خلال إعلاء دور الفرد والبحث عن النجاح

---

(1) [illegible]

(2) ثورستاين فيبلن (1857-1929)، هو مؤلف عمل حاز على [illegible] من علماء الاجتماع الأمريكيين [illegible] التيار «التطوري». الكتاب بعنوان «نظرية الطبقة المترفة» 1899 [illegible] ترجم إلى الإيطالية ونشر في دار أناودي تورينو سنة 1949 [illegible] الرأسمالية والبرجوازية الأمريكية بمنظور غير ماركسي مركزا على [illegible] [illegible] النظرية بفكر الرجوع بالأساس إلى [illegible]

F. Ferrarotti, *La sociologia di T. Veblen*, in «Rivista di filosofia», 4, 1950

M. Vianello, *Thorstein Veblen*, Comunità, Milano, 96

والمكافأة الشخصية كغاية في حد ذاتها عبر التفاخر والتباهي بالثروة) من أنكوليج جامعي بأمهرست، حيث تعلم تحت إشراف هاميلتون[1] ووفق معايير «مدرسة شيكاغو»[2] التي تربط الكل على أساس العملية الاقتصادية. فقد فهم فيبلن أن مقصد العمل الاجتماعي ليس الجدوى، كما يدّعي علماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد في مدرسة شيكاغو، بل بالأحرى التبذير والإسراف.

من هنا كان بحث الشاب بارسونز عن معيار نظري، يخوّل له تفسير جوهر الفعل البشري، على أساس أنظمة ثقافية مشتركة أكثر منه على أساس تلبية المنافع الفردية.

ويبرز، وبالتالي، كيف ساعد غياب الإجابة برونيسلاف مالينوفسكي[3] (تابع بارسونز دروسه في إنجلترا) على إنضاج فكرة أهمية دراسة وظيفة الثقافة والقيم بالمحافظة على التوازن بين مختلف مكوّنات المجتمع.

وقد تم لبارسونز بين 1925 و1926 بهايدلبيرغ ما هيأ غوصه الحقيقي في الثقافة الأوروبية الألمانية (بالخصوص مع عمل ماكس فيبر الذي ترجمه إلى الإنجليزية)، سمح لعالم الاجتماع الأمريكي ببلورة نظرية شاملة بشأن النظام الاجتماعي والفعل البشري. وتم ذلك بالسير بين محاولة صياغة موقف يفرد النشاط (أولوية التطوع في الفعل الاجتماعي)، وحاجة ملحة إلى سبل الاشتغال انطلاقا من النظام الاجتماعي في عمومه (أولوية النظام).

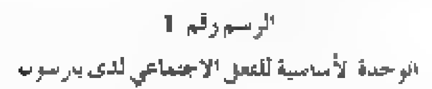
والآن، بحسب بارسونز (بالخصوص على ما يبدو في عمله النظري الأول «بنية الفعل الاجتماعي» 1937)، باتت العلاقات بين الأعمال الفردية والنظام ممكنة لأنه يوجد بين توجهات فيه الأفراد والأطر المتاحة، التي يتم بينها التعبير عن فعل الأفراد (التشريعات الحياتية، الشروط الاجتماعية البيئية، سياقات الاتصال الاجتماعي، إلخ)، إطار مرجعي مشترك

(1) كان والتر هاميلتون أستاذا بالكوليج [illegible] ماساشوسيتس، عبر تأثيره كان وراء الشاب بارسونز للانكباب على [illegible] الاجتماعية [illegible] دراسة علم الأحياء.

(2) يقصد بالمدرسة شيكاغو جماعة من الباحثين ظهرت بين العشرينيات والثلاثينيات في قسم علم الاجتماع في جامعة شيكاغو. [illegible] تحولات المدن الكبرى الأمريكية بشكل تجريبي [illegible] بطريقة تجريبية متعددة التخصصات [illegible] التجربة ضمن سياق عام [illegible]

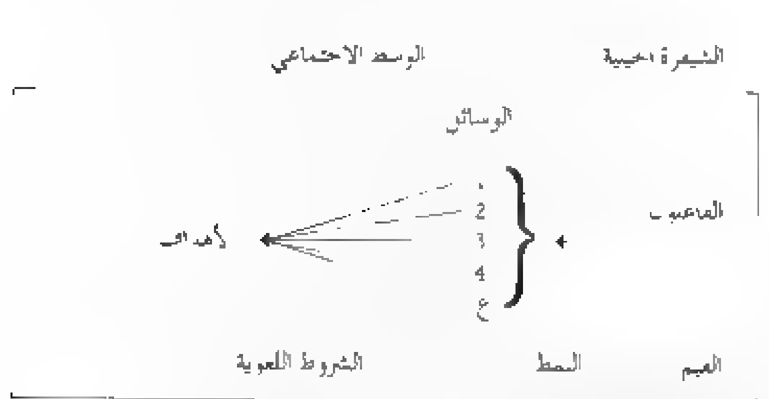
3. G. Filoramo, C. Prandi, *Le scienze delle religioni*, Morcelliana, Brescia 199[illegible]

ستكون التوجهات ثنائية والأبعاد موضوعية مقفلة، جانب من المشهد معقد نفسه كما يسميه بارسونز نفسه (*framework*)، أو الأخرى يصير الفعل كأنه نظام (الفعل هو نظام) الصورة التي تعبر عن هذا المفهوم تتجلى في الرسم رقم 1.



الرسم رقم 1

الوحدة الأساسية للفعل الاجتماعي لدى بارسونز



وفي الأعمال اللاحقة لبارسونز يصبح من الضروري فهم كيف يستبطن الأفراد القيم والأعراف والقواعد العادية، التي تصير في النهاية الشروط الأساسية لعمل النظام الاجتماعي في مجمله. وبهذا تشكل بعض أولويات الاختصاص الاجتماعي والروابط الاجتماعية، التي تؤسس سياقات تسبق تحديد القواعد، وتسمح باعتبار النظام من قبل كافة الأفراد قاسماً مشتركاً، وبمثابة المشهد الثابت الذي يمكن التحرك على ضوئه.

بين العالم الأصغر الشخصي للأفراد والعالم الأكبر للنظام الاجتماعي، يعتبر بارسونز النظام الثقافي، نسيج القيم والأنماط التي يتقاسمها الأفراد، محورياً في تشكل مجتمع متماسك. هكذا يلتقي التماسك الاجتماعي (*functional needs of social integration*)، بتطوير الأفراد خاصيات متسقة وملائمة مع متطلبات النظام الاجتماعي (*role-playing skills*

وانطلاقاً من هذه النقطة، توصل بارسونز قدماً في الحدود لتحديد الاحتياجات الآلية (السيبرنيطيقية) عبر خلال النصف الثاني من خمسينيات القرن الماضي، حيث يتجه التركيز على تعيين الوظائف الأساسية للنظم الاجتماعية (الآليات الأربعة للمراقبة التي ينبغي أن تتوافر في أي نظام يضمن لنفسه إمكانية الاستمرار في الزمان والمكان: التكيف، والبحث والمحافظة على الأهداف العامة، والتماسك، والكمون) وبين 1963 و 1970، بلغ علم الاجتماع الوظيفي بن حديثة نظرية في الأنظمة، سيعرضها لاحقاً بشكل منهجي في مؤلفين، يعود الأول إلى 1977، بعنوان "النظام الاجتماعي"، والثاني إلى سنة 1978، بعنوان «نظرية الفعل والظروف البشرية»

وتتلخص الفكرة الرئيسة لهذا البحث في العناصر التالية

- النظام الاجتماعي هو نظام مركب يجري بداخله بشكل متواصل تبادل مكثف بين الحوافز والمعلومات، والطاقة والرقابة، والفوضى والانتظام
- يضم نظام المبادئ مستويات مختلفة من البسيط إلى المركّب، من الذي يعطي فيه التكيف المباشر إلى الحاجات الجسدية والبيولوجية للأنواع إلى نمط الأكثر رقياً، حيث يتطلب من الأفراد استبطان أنماط ثقافية وقيم أخلاقية
- من النظام البيولوجي البسيط مستوى [illegible] يتعلق حيث الفعل في أبعاده الأربعة مرتبطة بالسلوك، والشخصية، والانسجام الاجتماعي، إلى تبني أنماط ثقافية. ثمة إمكانية تقليص شيوع اللاتحديد للخيارات الفردية، لما تسمه على نوعية المصالح في مجال القيم السائدة، المكفولة فقط بسلسلة مؤسسات اجتماعية، ترسّخ في وعي الفرد قوانين رمزية عامة للفعل (انظر الرسم رقم 2)

الرسم رقم 2

تراتبية مراقبة ضوابط الفعل في نظرية بارسونز

الوظائف الأساسية	مستويات النظام	العلاقات
الكمون	النظام الثقافي	المعلومات
الانسجام	النظام الاجتماعي	
بلوغ الغايات	النظام الشخصي	التبادل
التكيف	النظام البيولوجي	الطاقة

يؤكد بارسونز أن أساس هذه الأنماط الرمزية ينبغي البحث عنه في نظام معاني الثقافة، أي في نظام متماسك فعلاً يلعب فيه الدين، والأساليب التربوية عموماً، وظيفة محورية منه المحصلة التي يوفر فيها للنظام مصدر مشروعية عليا، لا تتوافر في أي نظام آخر. وتتحدد هذه القدرة من جانب العامل الديني، بضمان انسجام اجتماعي منظور، من أنها تشكل للأفراد عنصر قوة تمنحه الأبعاد البشرية. ويبدو وكأن بارسونز يرى، بالقدر الذي يؤسس فيه الأفراد مميزو عام لحياتهم داخل المجتمع، بقدر ما يكون الدين أيضاً كم المعلومات التي تؤمن مراقبة النوعيات الاجتماعية التي تنشأ داخل النظام الاجتماعي.

فالدين هو مدبر اجتماعي عالي الطاقة، يستطيع ضبط كميات هائلة من المعلومات وتوحيدها في ما بينها، في حين تركيبها في حالة ضعيفة، فهو مدعو إلى توحيد الشكل، المستويات المختلفة من هدر الطاقة، وعدم الإشباع، والإرهاب، والصراعات، والانحرافات، وتعطيل جزء من النظام. ويمثل الشكل الضمني المدني وظيفة رقابة عالية.

تتحدد بارسونز الحديث عن حاجة الأنساق وجود نظام ثقافي، يحدد سلفاً مقدرة

بحث الاجتماعي، جدير بتأسيس نظام من المعاني يولد نظاماً قانونياً جماعياً بالخصوص معتقد يعود إلى الدين، وفي نظمه اختصاص جماعي عبدها الأديان.

ففي أوج السجال الاجتماعي بشأن العلمانية مع نهاية الستينيات، لم يكن سوى إصرار بارسونز على التوضيح، ما ساهمت به المسيحية، على مدى حقب طويلة، على مستوى الرسمي، في تطوير الديمقراطية والنظام السياسي الأمريكي بالخصوص. وبالتالي لا مجال للحديث عن زوال الدين، بل عن تحولات في «مده» الاجتماعية ومحتويات الديانة نتيجة تفشي القيم الدينية في الجسد الاجتماعي. إنه فكرة *ante litteram* عن نظريات الدين الشائع[1].

وبالتالي، يتعذر موت الدين، لما له من دور وظيفي أساسي، بحسب بارسونز، في تلبية حاجات ثبات النظام، في أوجهه الثلاثة: البيولوجية والنفسية والاجتماعية.

7. من الوظيفية إلى نظرية النظم

كما تبين سابقاً، أراد بارسونز العبور من الرؤية الطوعية للفعل الاجتماعي إلى وضع أكثر تمحوراً على رؤية النظام، تحت تأثير نظريات الإجابة الآلية التي بدأت تنمو خلالها إبان النصف الثاني من خمسينيات القرن الماضي. وبالتالي ليس عبثاً دمج اسم لوهمان[2] ضمن الخط الذي يحق تسميته بالوظيفية الدينية من دوركهايم إلى بارسونز، رغم المواقف المعتمة تجاه الاجتماع الألماني المعاصر من الوظيفية الكلاسيكية. في الواقع، يعود الاختيار الحاسم الذي رتبه لوهمان، وإن كان بشيء من التعسف، إلى تحوير تصور المجتمع الإنساني على معايير نظرية الأنظمة، وفي نوبة أسلوب تفكيره بصورة شاملاً مجموعة من الأفكار يمكن نعتها بـ«الوظيفية الجديدة».

كما يتضح أن موضوع الدين لا يمثل جوهر اهتمام نظرية لوهمان، رغم أنه كتب عن الدين بعض الأعمال وأهمها كتاب «وظيفة الدين» المنشور سنة 1977.

---

(1) حول هذا المفهوم يمكن العودة إلى:

R. Cipriani, *La religione diffusa*, Borla, Roma 1988

(2) كمدخل عام لمجمل أعمال لوهمان يمكن العودة إلى كتاب:

R. Febbrajo, *Introduzione a N. Luhmann, Sistemi sociali*, Il Mulino, Bologna 1990

تتلخص نقطة الانطلاق لدى لوهمان في أن المجتمعات الحديثة هي أنظمة شاملة، لا يتطلب تماسكها سنداً معتبراً من القيم، والأعراف والإجماع القيمي من جانب الأفراد، بل ينبغي بالأحرى الحديث عن التماسك النسقي لا عن التماسك الاجتماعي. من هنا حصل التميز الأول عن النظريات الاجتماعية لدوركهايم وبارسونز.

وضد ما يسميه لوهمان علم الاجتماع الإنساني، الذي يجمع الناس، وسط النسيج الاجتماعي، باعتبار يحجبون أفعالهم العملية والمشروعة، يقترح معياراً نظرياً ويبني عليه فكرة كبرى النظام، تحور فيه الأفعال الفردية الفضاء الخاص.

فعلاً يتحدد كل نظام، من مستوى الضيق إلى المستوى الشامل بحسب فضاء محدد تمثل فيه هذه الأخيرة الفضاء، ممكنة التبدلات، المستحق والعرضي، وبالتالي فالنظام هو مجموع آليات صناعة الأجوبة لتبدلات الفضاء الكثيرة واللامحدودة، فهو بالخلاصة، بعد خارجي عن الأول فبقدر ما يكون الفضاء معقداً بقدر ما يكون اختلاف الأجوبة متنوعاً، التي يتوجب على النظام توفيرها داخل حقل، صمامات توازن داخلي مهم.

ويستوجب المجتمع بصفته نظاماً، بالنسبة إلى لوهمان، ضرورة تصوره كمجموع من النظم الفرعية، كل منها يظل يراقبه جزءاً من الفضاء الخارج عنه. يشكل الأفراد بأنماط عيشهم وشتى رغباتهم، في السلوك والاعتقاد، حشداً واسعاً وغير منتظر من الأنماط الاجتماعية ومن الأفعال. مجموع الفضاء الاجتماعي كله هذا، ومن جانب آخر، في الوقت الذي تسوق فيه الأنظمة الاجتماعية الاختيارات الفردية إلى خيارات محترمة، غير قابلة للمراقبة عبر قوانين وإجراءات شكلية، تنتج أسس بنيته حيال المجموع الاجتماعي الخارجي تحيله إياه إلى مجموع داخلي متنوع، فيه ضروب شتى من الأنظمة الفرعية، تنتج بشكل الفضاء قواعد، وإجراءات وأشكال تواصل، وقوانين عامة، مصادات الفعل الجماعية المختلفة.

بهذا المعنى، لا يسير المجتمع الحديث، لأن الأفراد يتواضعون في ما بينهم على نسق من القيم المشتركة، بل لأن الأفعال الفردية مقودة بشكل متواصل ضمن قواعد شكلية، غير محددة، متلائمة مع نظم على درجة عالية من التعقيد الاجتماعي.

وبالتالي يشتغل المجتمع، حين يتشكل عبر أنظمته الفرعية من تقليص خيارات الأفراد

وعلاقات التواصل بين مختلف الأنظمة الفرعية، هو عدم الملاءمة. ومن هنا فرضية لوهمان هي : المجتمعات الحديثة ليس لها مركز دفع، ولا أي نظام فرعي يمكن القيام بمهمة عامل تماسك اجتماعي بين كافة النظام

يمثل كل نظام اجتماعي فرعي مبدأ وظيفياً خاصاً ومستقلاً، فوسيلة التواصل يختلف عن غيره من نظم الأنظمة الأخرى للأنظمة الفرعية. لتبسيط الأمور يمكن رسم خريطة الأنظمة الفرعية الرئيسية الموجودة داخل المجتمعات الحديثة في الشكل التالي

النظام	العلم	الفن	العائلة	القانون	السياسة	الاقتصاد
وسيلة التواصل	الحقيقة	الجمال	الحب	العدل	السلطة	المال

يحتوي كل نظام اجتماعي فرعي نظام عمل خاص، على أساسه يتشكل قانون التواصل، مكون من وسائل التواصل التي تسير بحسب منطق مستقل. وبهذا حلل "التفرع" للمجتمع إلى قطاعات عدة منفصلة، لها قواعد داخلية مستقلة، ولغات متميزة، لوهمان يدرك أن النظام ينتج معناه الخاص به، شكله متميز، لكن له معنى يعبر عن معنى الذي يصنعه الفاعلون كلا على حدة، سواء في أفعالهم الفردية والجماعية، وكذلك في مختلف مكونات النظام الشامل

يمثل الشكل تماماً مفهوم لوهمان بالعلمنة الشاملة إلى كافة قطاعات المجتمع، إنه يقصد هنا أنه لا وجود لأساس نهائي يسمح بتفسير كيفية عمل النظام الاجتماعي، فلا السياسة ولا الاقتصاد، ولا الدين ولا العلم ولا التنمية. فالنظام هو بمثابة حاسوب ضخم، إلا أنه حاسوب ما يكفي من الذكاء البشري، يمكنه أن يستعمل "الغموض" ويعمل على أي قوة دفع متتابعة من الأسفل، وبالتالي، لا يتسق مع فكرة لوهمان في مفهومه، فالشك فقط هو الذي يسمح بفهم الاختلاف بين المعنى والتوافق، بين التبرير النهائي للنظام والانفصام عن قاعدة من جانب الناس

وبالتالي لا يمثل الدين تلك الوظيفة المميزة التي يصفها عليه دوركهايم وبارسونز في تعريفيهما. فبخلاف ذلك، يصير نظاماً وظيفياً يتمتع بميزة خاصة، من جملة أنظمة أخرى

ولا يقوم في المجتمعات المركبة بوظيفة التماسك، التي سادت في فترات تاريخية سابقة وفي مجتمعات بمستويات أقل تركيبا من حيث التطور، أين يتواصل له تلك الدور، كما هو الشأن في بعض المجتمعات المكونة بفضل الدين الإسلامي.

وبناء على ما ذكرناه، تتلخص الوظيفية الخاصة للدين في حل التواصل الذي يجعل العالم المحدود عالماً لا متناه من المعاني، وقادراً بشكل تام على تقليص أثر الفضاء الذي يعيش فيه الأفراد، وتحويله إلى مستويات رحبة.

بهذا الشكل، يبدو الدين النظام الفرعي الوحيد القادر على الإجابة عن أسئلة ومطالب ومشاكل تمس الذات، لا يقدر أي نظام آخر على إجابتها. فالدين بإمكانه إنتاج نظام من العلامات، يسمح بالإقرار أن المجتمع له أساسه القيمي الخاص، وأن العالم يمتلك وحدته وهويته الخاصتين. وأن كافة الفضاء الذي نعيش غارقين فيه، طبيعة ومجتمعا، معطًى له انسجام داخلي متعال. وعموماً يسمح قانون التواصل في الدين بالحديث عن مجتمع لمختلف والعالم منقسم مما يوحي بأنه موحد، وكأن الكل مؤسس على فكرة الله مدرك كشبه الكمال والخلود، في عالم يسوده العرضي والتنوع المعاني لا يتناهيان.

وبالتالي فليست وظيفة الدين منحصرة بين ثنائية: وهو ما يعني بها تمثل للأفراد معنى من المعنى تسمح بتصور موحد لما هو في الواقع مشتت، بتصور مطلق لما هو نسبي. وتتوفر تحت الوظيفة للأفراد علامات أفرزتها نظم فرعية أخرى من منظورها الخاص.

يستفيد الدين – على الأقل على المستوى الظاهري – البعد الذاتي للتكافل البشري في المجتمع. إن كان صواباً بالنسبة إلى كاتبنا أن الفضاء الاجتماعي هو محل الأفعال التواصلية بين أنظمة فرعية متنوعة، فكذلك من الصواب أن النظام الفرعي الوحيد – رغم رفقة مسمى عائلة – الذي يمكن أن يتوافر فيه شكل تعبير ذاتي، ويبحث عن معنى خاص، ألا وهو نظام الدين.

وفي الواقع، فحتى الأديان تصوغ صوراً لتنظيم سياقات التواصل موجهة لتقليص الإفراط في التأويلات الدينية لمعطى الإيمان أو رسالة الوحي. فالمبدأ المحرم الأساسي في الأديان هو الإفراط في توصيف معاني الأشياء، متمثلة في الانضمام إلى عادات تنظيمية معينة، إلى

عقائده وشعائره، أي خضوع الأسمى ليحقق الديني الأهداف المؤسساتية للنظام.

فحين يتحقق التوازن بين مقتضيات التأويل الديني للحياة الممنوحة إلى الأفراد والأماكن التي تثبت فيها قواعد الاعتقاد والسلوك الشعائري والخلقي، من جانب كنيسة ما أو نحلة ما، يسمح ذلك بمراقبة دائرة العواطف، وبالتالي يستطيع النظام الفرعي الديني الإشباع كنظام يقود إلى قومنة الحوافز الفردية، متجاوزة نحو المقدس، فمثلما يقدم الاعتقاد الثابت والمعقلن (غير اللاهوت وعقائد [illegible])، ويغدو الدين خاضعاً في سياق العلمنة لعملية التي يعود إلى كافة النظام الاجتماعي الذي تطور حديثاً. فما عاد مركزاً للمجتمع الذي ليس له مركز.

يمكن أن يبقى للدين وظيفة، وألا يتوارى مع تحولات المجتمع الحديث، لكن ببساطة بشرط تكيفه مع منطق الذي يسيطر على اشتغال الأنظمة الاجتماعية. فالعلمنة بالفعل هي سياق متنوع، وهذه مقاربة بارسونز، تختلف في تسمية الدين أيضاً.

تقر بتخصص الدين في صياغة وساطته الخاصة، وقانونه الخاص للنص الذي يرى أنه قادر بنفسه على التحكم في عوالم القلق والمخاوف، وضبط الأمان والحاجات الرئيسة لدى الأفراد.

وقد تابعت، مع هذه الإشارات الأخيرة العائدة إلى نظرية الوظيفية المحدثة للوهمان، كيفية التفكير في الدين مرة أخرى، وإن كان على اختلاف كبير مع بارسونز ودوركهايم، بصفته عامل تنظيم للسلوكيات والتوجهات لدى الأفراد.

تشكل الوظيفية، سواء في نسختها الكلاسيكية لدى دوركهايم أو في نسخة البنيوية الوظيفية مع بارسونز، أو في نسخة المحدثة لمنهجية لوهمان، محوراً شاملاً. فالدين هو عامل قوي للاستقرار الاجتماعي، منذ اللحظة التي يوفر فيها للمجتمع، كلاً أو جزءاً، آليات عميقة لتقليص الضغط النفسي والاجتماعي والسياسي.

6 الدين وإدارة الصراعات

فهم الصيغة النظرية التي نحن بصدد معالجتها وظيفة الدين، لا يمكن أن نصفه

على النظام الاجتماعي السائد من شرعيته، بل ثم يمكن أن يساهم به في حدوث التغيرات الاجتماعية وبتحرير الصراعات التي تقوم على المدى البعيد بخلق معايير وأخلاقيات، وتوحد بفعل خصوصيات جديدة، يكفي التفكير في الخصوصيات بين المسيحية والإسلامية، مثلاً، في مثله قريبة منا.

إن قصة العود في هذا الشكل من النظر [illegible]، بمعنى للتطور الاجتماعي، وجد [illegible] بالأساس مع ماكس فيبر. وقد عاش عالم الاجتماع المذكور في [illegible] وسط برجوازي، في عائلة، من ناحية الأب، كانت تمثل حركية الحيوية للأعمال والمؤسسات الرأسمالية الألمانية، ومن ناحية الأم، كانت تسيطر عليها العائلة الدينية متوهجة، متحمسة في التيار التقوي، وهو توجه في الأوساط البروتستانتية الألمانية ينادي بتقوية العلاقة الصوفية مع الله وبنقد طقوسية الكنيسة اللوثرية المنظمة. أما ماكس فيبر [illegible] في موضوع الدين، [illegible] في [illegible] نتيجة علمي.

ولا ينبغي، [illegible]، أن يشكل فيه محاولة منهجية ماكس فيبر، ذات النغمة الدينية، صياغة مبحث خاص بعلم اجتماع الأديان المقارنة[2]. وعلاوة على ذلك كان الرجل مثقفاً [illegible] سياسياً [illegible] النافذ الذي وجد نفسه فيه، في عالم بصدد التحديث والتغير بشكل متسارع، بسبب الثورة الصناعية، وتحت أثر الشكل الاقتصادي والاجتماعي ذي الطابع الرأسمالي [illegible] حسب رأيه عيب في ألمانيا، بسبب كبح البرجوازية الألمانية جزءاً جوهرياً [illegible] عليه الطابع الصناعي. كان فيبر يتحسر على [illegible] (بعض [illegible] فيبر [illegible] بسمارك [illegible][3])، الذي حاول على الأقل من جانبه تحديث الدولة وإعطاء دفعة للقوى الاقتصادية الناشئة المرتبطة بالسوق والصناعة.

ويرى عالم الاجتماع أن البرجوازية هي الطبقة الاجتماعية الصاعدة التي [illegible] حاسمة لتحديث الاقتصاد، والتي تصدرها الإيحاء بقيم أخلاقية جديدة. كتب فيبر أن

[illegible]

(2) M. Weber, *Sociologia delle religioni*, a cura di F. Ferrarotti, UTET, Torino 1976.
(3) F. Ferrarotti, *L'orfano di Bismarck*, Editori Riuniti, Roma 1982.

منفتق له القدرة على تمييز هذه الحاجات المتعلقة الجديدة في قوى بحث مهمة، كما ساعده به من خلال تحولات في المجتمع الألماني حتى بروز الديمقراطية الحديثة (لا يغيب عن الذهن أن فيبر شارك، بعد نهاية الحرب العالمية الأولى مباشرة، في صياغة الدستور الديمقراطي الجديد للدولة الألمانية، دستور جمهورية فايمر).

ونستخلص رسالة للعقل الألماني التي تحول فيبر لحملها بشكل يقيني (في خلفيته، توقف عن ذلك على مدى فترة طويلة جراء ما حل به من مرض عصابي)، في ملاءمة الخطاب مع الجذور التاريخية للأمة الجرمانية، وهو ما تكشف به مجموعة من المثقفين في عصره بناءً على الأسس التي يحققها بهويته الألمانية المتعددة. ماكس فيبر الذي نظر دائما إلى مشروع الدولة الديمقراطية ذات الطابع الأنجلوسكسوني، التوسط بين ضرورة وقاعدة اكتشاف هوية شعبه وحاجته إلى تجنب أي نوع من الانعزال والانغلاق على الذات.

ويتلخص الأمر المنهجي الذي يتعلق بفيبر في فكرة أن المجتمع مكون من أفراد أثناء نشاطاتهم يضفون معاني على أفعالهم، فعلى عالم الاجتماع بما أن في وسعه تفهم الأفراد في نشاطهم يضفون معنى على ما يفعلونه، ويشكل أنساق وأنماط مجردة لها خاصية معنى، يضفيها الأفراد على أفعالهم، وهو بالأساس الدور الذي يعطي مهمته فيبر على عالم الاجتماع.

لم تبدو المهمة الأولى في تجميع وتصنيف ما يبدو متناثراً ومتداخلاً من المواصفات أثناء الفعل الاجتماعي، ضمن إطار تفسيري قادر على ترتيب ما يتجلى في الساحة الاجتماعية، المرحلة الأولى صعوبة وتشعباً ومسار من هنا نشر فكرة فيبر أن عالم الاجتماع من مهامه صياغة الأنماط المثالية، القادرة على التنبؤ بشكل مجرد بتنوعات مختلفة للواقع.

كيف السبيل إلى تجميع تنوعات من السلوكيات الفردية في أنماط معينة؟ تلك المهمة التي يسلمها فيبر إلى التحليلات التاريخية للمذاهب الأخلاقية، التي تجمع بين الحس والآخر في السياقات الاجتماعية والتي يحققه تحققه بها، لا يود عالم الاجتماع الألماني القول بأن ظواهر محددة ترتبط بجزء سبب واحد، بل يتجه فيبر إلى تقسيم متعدد الأسباب للظواهر الاجتماعية المعاني التي يضفيها الأفراد على أفعالهم، لا تحدد الأفعال ذاتها، لكن وبكل

بساطة توجيههم. كما أن الأفراد ليس بمقدورهم تتبع نتائج أعمالهم، بما تخلفه من آثار غير منتظرة. لكن الأثر الذي يلخص الرؤى التي قمت بعرضها هو العمل المعروف لفيبر «الأخلاق البروتستانتية وروح المذهب الرأسمالي» المنشور سنة 1940.

9. الدين والأخلاق والاقتصاد في أطروحة ماكس فيبر

نلخص أطروحة ماكس فيبر بشكل عام في العناصر التالية:

وجود تناظر بين نموذجين مثاليين: الرأسمالية والرؤية الدينية الكالفينية في أبعادها الأخلاقية، فهناك صلة بينهما. لا يتعلق الأمر بعلاقة مفهومين، من جنس سبب وأثر، لكن يمكن ببساطة التحقق من وجود عناصر أخلاقية حاضرة في الكالفينية، يمكن أن ترجح مساهمتها في نشأة العقلية الدافعة إلى روح الأعمال الرأسمالي الحديث.

فعلاً، إن كانت خاصيات المثال النموذجي للرأسمالية، من جانب التراكم المتواصل، ومن جانب آخر وجود الصرامة العقلانية للعمل والمؤسسة، فإنها تفترض باستمرار بحث علاقة الوسائل بالغايات، إلى علاقة الادخار بالاستثمار والربح، وإعادة الاستثمار. تترشح هذه الصيغة الخاصة بالنشاط الاقتصادي العقلاني بشكل كبير، وتجد أرضيتها المناسبة للتطور في مجتمعات أوروبية، يسود فيها مذهب مميز منحدر من البروتستانتية الحديثة ألا وهو الكالفينية. تُرشح أن تكون روح (*Geist*) مجموع القيم الرأسمالية متلائمة مع شكل خاص في عيش الإيمان الديني ومع المفاهيم الأخلاقية المنحدرة منه.

بحسب أطروحة فيبر التي أثارت جدلاً واسعاً، تُرشح الكالفينية لهذا الدور، بما تعرضه من خاصيات نموذجية للأخلاق في مستوى مهمة العقلانية الحديثة. ونجد فعلاً في الكالفينية ذلك الاعتقاد في القدر إضافة إلى الورع. يبدو كلا مفهومين لتعبير

---

(1) كان السجال [illegible] بين مؤرخين [illegible] الرأسمالية [illegible] التي حددت الكالفينية [illegible] الرأسمالية [illegible] والاقتصادية [illegible]

G. Poggi, *Calvinismo e spirito del capitalismo*, Il Mulino, Bologna, 1984

L. Pellicani, *Saggi sulla genesi del capitalismo*, SugarCo, Milano, 1988

أساسيين لتطوير روح الرأسمالية.

بحسب منطق الإيمان بالقدر، يأتي خلاص الفرد بالإيمان وحده، ولا يمتلك فيه الإنسان، ضمن ذلك المسار الذي حدّده له الربّ، أمل أن يكون من الناجين، فالله وحده من يعلم ويحيط بمن سيكون من الناجين ومن سيكتب له الخسران. تبقى الإمكانية الوحيدة المتاحة بيد الإنسان، أن يعيش بمهنته في الدنيا بمثابة الرسالة. هكذا يكرّس حياته بما من يحقّقه الربّ على عمله، لإتمام عمله بنجاح. فرحمة الرب مرتبطة بمدى نجاح العمل، في عيش عمله خالص كالتزام دعاه الرب في هذا العالم لإتمامه. وهو ما يعني عرض الحياة الخاصة، وبالتالي نمط الاجتماعي، على معيار أخلاقي. على منهج عقلاني، بحسب فيبر، على مسلك (يعني حرفيا ممارسة منهجية) دنيوي (يجري في أحضان هذا العالم، لا خارجه). فثمة وبالتالي محاربة، من الأمر الذي يتطلب تضحيات في الراهن، ويكون هناك أمل بنتيجة إيجابية غدًا، ومن ضبط الرغبات الخاصة لمراكمة الطاقة، التي تخلق نتيجة فعلية في زمن قادم، ثمة عقلانية العمل الخلقي التي يحتاجها النشاط الاقتصادي.

تسحب العلاقة النسبية التي أرساها ماكس فيبر بين النموذجين المثاليين: الكالفينية والرأسمالية، بتطوير خطاب عام، رغم جراءته على الطبيعة الجوهرية للرأسمالية في الغرب. فالأطروحة التي تحول عدم اجتماع الأخلاق البروتستانتية المدافع عنها، هي أنه في شق فقط من الغرب، تطورت جوانب إيجابية، لا من جانب مادي فحسب، بل أيضًا من جانب روحي، نشأة الرأسمالية وتعزيزها.

ضمن سياقات أخلاقية ودينية أخرى، في الديانات الإسلامية والهندوسية والبوذية مثلاً، لا تتم بشكل ترسيمي ولا يران عراقيل تعوّق الاقتصاد العام الأخلاقي المناسب.

10 الدين عامل للتغيير الاجتماعي

اهتم ماكس فيبر كغيار كارل ماركس لتفسير عوامل التغيير الاجتماعي: كيف السبيل في لحظة ما، في سياق التطوّر التاريخي، أن تنفجر في المجتمعات البشرية تغيرات عميقة لنظام اجتماعي سائد؟ فما هي الشروط التي تدفع باتجاه تعجيل السياقات التاريخية؟

بيّن لدى ماركس أن العامل الديناميكي متجلٍّ في الصراع الاجتماعي الاقتصادي الذي يضع وجهاً لوجه طبقات اجتماعية متضادة، وهو ما يدخل في النسيج الاجتماعي عناصر متعارضة، تنتج تحوّلات اقتصادية وسياسية ثورية.

وبالنسبة إلى فيبر يمكث جزء هذه المقصة في التغيير في أبعاد أخرى، فتغير مجتمع نظام سيرورة فإن عوامل الأزمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، تبقى مفسرة، وإذا التحديد الاجتماعي أو السياسي، الذين يُبدون بهذه في قراءة علامات التاريخ، متحملين على عواتقهم مسؤولية التغيير التي يعبر عنها الناس في لحظة تاريخية.

ويُعد بالنسبة إلى فيبر، صفة الزعيم الكاريزمي، في سياقات التغيير الاجتماعي، بمثابة من هو جدير بالاهتمام البالغ الذي، ولأنه امتلاك شخصيات الدينية، ذات الخصوصيات الكاريزمية، تم تكليف مهام التحديد الكبرى، في المجالات الأخلاقية والاجتماعية والسياسية. وبنظرة فاحصة في موضوع شكل القيادة السياسية، درس فيبر الكاريزما وبالتحديد نوعاً متفرداً من القيادة الملهمة ذات صبغة نبوية.

وبهذا المعنى، فالنبي هو ذلك الشخص الذي يأتي ليمنح مقابل الذي لا يجد في عصره يصدح بخطاب يعلن جديده عن الله، وعن العلاقة بين الله والبشر مثال واحد على ذلك هي اللحظة التي كان موسى يقود شعباً شق له البحر، ثم سيصبح لاحقاً شعب إسرائيل، خروج مصر، ليخوض به رحلة الخروج، عارضاً نفسه ومقدماً قيمه، في ذلك لأحداث اجتماعي العالم، إلى سلالة كبيرة، واحداً على إثره نظاماً مستحدثاً، ونسقاً معيّراً من القيم، وشريعة مستجدة.

والنبي يتقدم السائد ليطرح نمطاً مغايراً معيشاً، في قالب يكتسي ديني، وعلى هذا الأساس يعرض شكلاً جديداً من الاجتماع والأنساء الأخلاقية. كما يسميهم فيبر، هم بالفعل شخصيات قيادية يوحون بحالات جديدة ويبشرون بها على الناس، حيث يستطيعون تشكيل حس وعرف اجتماعي جديد، نموذج أخلاقي بديل عما يسود في المجتمع.

والأمثلة التي يعرضها علم الاجتماع تعبيراً عن هذا المقترح عديدة: فالمسيح ومحمد هما بمثابة أخلاقيين فاتحين للديانات الخلاصية الموحدة في رسالتهم، دعيا إلى مجتمع جديد يتأسس

على قيم تعطب الواقع السائد الذي نشأ عليه وتربى فيه، كلاً أو جزءاً.

كل شيء فيه، إذاً، قطعي. تنظّر في تاريخ تلك الشخصيات، التي تمتلك مثل القيادة الملهمة، تبدو بها قادرة على خلق قوة دافعة من الأفكار الجديدة، تولد حضارات تاريخية كشأن الحضارتين الإسلامية والمسيحية. وفيبر الذي استعمل هذا المفهوم أثناء التحقيق في تراث بولس الطرسوسي، اعتبر الكاريزما هبة خارقة يمتلكها بعض الأشخاص، يلتفّ حولها جمع من الأتباع الخاضعين لها انطلاقاً من قناعتهم بها، ناتج عن اختيار مستمر، وكسمة من سمات الشخصية من مواهب القيادة.

غير أن جوهر الخلاق الجوهري نسبي، الذي يلبس ثوب ... سمة لا إلهية، ويعني «السماوات والأراضي الجديدة»، يتحول بفعل مرحلة التحضر نفسها إلى تلك الكاريزما التي تؤول، فيصبح بذلك شكل استمرار القيادة الملهمة بعد غيابه.

شغف ماكس فيبر بموضوع طويل، فقد اعتبره مفتاحاً حاسماً لفهم العبور من حالة اجتماعية يهيمن عليها التمرّد، وبالتالي تلك القوة الخلاقة والمجدّدة للنبي، إلى أخرى تثبت فيها مؤسسات وتنظيمات الدولة أشكالاً يتمحور حولها العيش الاجتماعي. ذلك ما يسميه فيبر «الرتابة الكاريزمية».

تم حلّ مسألة تقلبْ بشكل معبّر في الديانات العالمية الكبرى. ما بعد الكاريزما الشخصية للمؤسس في صيغة وظيفة أو كيان مؤسساتي منتخب، على شاكلة ما هو في مؤسسة الكنيسة الكاثوليكية مقابل السيد المسيح، أو اختلاق نسب توثّقه رابطة دموية – كما هو الشأن في «آل البيت» لدى الشيعة في العالم الإسلامي، أو الخروج على موت والانبعاث المتجدد للكاريزما، كما هو الشأن في التقليد اليهودي بالنبوة.

على أي شكل كان، إن حدّة القوة الحيوية التي تحدد ثبات الرسالة النبوية في قوالب تنظيمية مرنة، تمكث بالنسبة إلى فيبر الخاصية اللازمة لتحديد مفهوم النبوة، بشكل عام، عند الصراع مع المجتمع الديني.

يتحدث فيبر عن النبوة الأخلاقية مقابل النبوة النموذجية. مثل الأكثر ملاءمة للتي يقدمه نجده في حالة بوذا. يتعلق الأمر في النبوة الأخلاقية بنوع جديد من الرسالات الدينية

ذات طابع نسقي روحي، يعيشه شخص كائد بنفسه طريقاً جديداً من الكمال وميلاد والخلاص، مما يسمح له بعرض نفسه نموذجاً للأتباع وبالتالي فهي مرحلة أولى، ليست هناك نية لإصلاح العالم، ولو بطريقة غير مباشرة. في حين ثمة سمات صوفي وزهدي لتجاوز الشر (قانون الكرما في التقليد البوذي) ممكن قطعه بشكل فردي تقليد [illegible] وكل بحث يمكن أن يخلف أثراً جماعياً، في نظام قانوني من خلال المجموعات المنتصبة في معتقد نسقي ديني جديد.

تشكل مظاهر الزهد والتصوف عناصر بنيوية مع نمط الكنيسة-الملة، الذي تحدث عنه ترولتش بإفاضة[1] للاهوت، بحسب فيبر، لتصنيف الظواهر المختلفة الحاضرة في الحقل الاجتماعي الديني.

تعود هذه الأشكال المختلفة معاً إلى موضوع يعتبره فيبر تحدياً متحكماً في فهم الأديان العالمية، في ما له صلة بالعدالة الإلهية، أي المشكل الذي يعتبر به كل دين حضور الخير والشر في العالم وسبل تجاوز المشكلة.

فلا شك، ضمن موضوعات العالم اليهودي المسيحي، أن الأمر شديد الاختلاف لدى شهود يهوه المعارضين بالكانونيت، في نظرهم ينتشر في هذا العالم. إن كان بالنسبة إلى الأوائل مسود في هذا العالم الظلمة، فإن نظرة الأواخر شبيهة بخطة خلاص الأمم تتم، لكنها في الآن تتمخض عن حياة جديدة.

أي كيف أن رؤية فيبر مغايرة بأوجه عدة لمقاربة الوضعية. فلا يحاول الرجل الإجابة عن سؤال قيام النظام الاجتماعي بل عن سبل تغيره. لذلك لا يأتي الفكر الديني كعامل لحمة جماعية فحسب، بل أيضاً وبالخصوص، كعنصر قادر على خلق جديد وتغيير جماعي.

---

(1) إرنست ترولتش (1865-1923) من أبرز علماء الاجتماع الألمان. خصص عملاً هاماً من أعماله الكلاسيكية في تصنيف الكنائس، الشيع والطرق الصوفية.

E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, La Nuova Italia, Firenze 1960.

لمقدمة شافية عن هذا الكتاب، انظر:

J. Séguy, *Christianisme et société*, CERF, Paris 1980.

II. الدين والاغتراب

تختلف قراءة ماكس فيبر للدين عن نظيرتها التابعة لماركس وعلى اختلافا جذريا وبشكل عام تشير مقاربة الكاتبين الأخيرين، بخصوصيات فلسفية أكثر منها اجتماعية، محكومة بفكرة أن الدين ليست له استقلالية ضمن السياق الاجتماعي فهو رهين شيء آخر، وبالتالي فهو تابع وانطلاقا من ذلك الشيء الآخر يتم شرحه وتفسيره. التصور نفسه، يقوم به فرويد، ضمن مجال آخر، حين يختزل البعد الديني في أبعاد نفسية أخرى تتلخص في اللاشعور البشري

في المنظور الماركسي، الذي أثر على جانب من علم الاجتماع الديني الحديث والمعاصر، ليس الدين سوى غشاء إيديولوجي بوظيفة، من جهة، إلى تخدير الطبقات المهيمنة أو المستضعفة لتعرض ظروفها و تعبر عن موقعها الاجتماعي والاقتصادي، أو تعرض حالة واقع السلطة أو اللاسلطة(1)

يعيش الناس في خضم المجتمع آلهتهم، ثم يتحولون إلى عبادة ما يتجاوز ذواتهم. هنا تكمن ميكانيزم الاغتراب الديني، الذي حدد معالمه فيورباخ(3) والذي استعاده ماركس، رابطا إياه بالاغتراب الاقتصادي الذي يرهق كاهل المجتمع الرأسمالي

بهذا المعنى، لا يمكن للدين أن يكون، من وجهة نظر اجتماعية، أية وظيفة مستقلة. لأنه إما أن يكون مهتما بدعم نظام اجتماعي قائم على التراتبية بوصفه مشروعية على مختلف أشكال السلطة المادية والرمزية، أو يعوض، في غياب شيء آخر، اللغة السياسية للطبقات الاجتماعية الخاضعة، التي ترنو للانعتاق من أوضاع القهر التي تجد نفسها فيها. و ترى أنها تجتمع فيها

هذه هي الأطروحة جدير بالخصوص، فقد صيغت في دفاتر الحرب من أجل الأصل(2) أي

(1) كمدخل لمرجعية علم الاجتماع من وجهة نظر ماركسية ... وما تركه من تحليلات أو كتبه من ... علم الاجتماع الديني يمكن الاطلاع على مؤلف

Maduro, *Campo religioso y conflictos sociales*, Monte Avila, Caracas 1975

(2) F. Ferrarotti, *Il contributo dei classici*, in D. Pizzuti (a cura di), *Sociologia della religione*, Borla, Roma 1985

(3) لودفيغ فيورباخ (1804-1872م) فيلسوف ألماني مما يسمى باليسار الهيغلي كان تأثيره كبيرا على ماركس في بلورة مفهوم الاغتراب

يعيد قراءة الصراع الديني بين [illegible] الأمابانيين الأشدّاء بصفته صراعاً طبقياً، ضمن التحول من المجتمع الإقطاعي إلى المجتمع الحديث.

وهذه المساهمة، التي تضفي وظيفة تقدمية على الدين، سيستفيد منها لاحقاً عدد كبير من الدارسين الماركسيين الجدد، سواء في علم الاجتماع أو في علم الاجتماع الديني. بل إن جانباً كبيراً من علم الاجتماع الديني في أمريكا اللاتينية لا يزال تحت تأثير هذه المقاربة الجوهرية للدين هو السائد حالياً.

وبالتالي يعتبر الدين في المساهمة الثانية بمثابة الغشاء الإيديولوجي الذي يخفي علاقات القوة الفعلية الحاضرة في مجتمع ما، وفي الوقت نفسه مرآة للتناقضات الاجتماعية، والمكان الذي تتعرى فيه السيطرة الاقتصادية في أكثر صورها تعقيداً، في أشكال الهيمنة الثقافية، الرمزية التي تكون دينية في كلمة موجزة. وبالتالي يمكن النظر إلى الدين، كشكل يكشف غيره الصراعات، ويعبر عن نفسه في مجتمع ما في حقبة تاريخية محددة.

ومع علم الاجتماع الفرنسي الراهن يبرز بيير بورديو، حيث تحاول ربط وجهة نظر فيبر مع نظرة ماركس بشأن موضوع الدين. فنتفحص الفكرة الرئيسة للمقاربة في الإقرار بأن الحقل الديني يستدعي العناصر المفهومية التالية:

إن الدين هو مجموع ثروات رمزية تتعلق بدائرة المقدس.

ستساد إن هذه الثروات تمارس سلطة، ذات طابع سحري وإعادة إنتاجها من طرف مجموعة من الوكلاء على المقدس.

تبرز تلك السلطة داخل الحقل بنية متأسسة على سلطة معرفية تؤول إليه الصالح، وبالتالي تكون نتيجة في توليد علاقات دائمة داخل الحقل، بين المختصين وغير المختصين بالمقدس، أي الناس العاديين.

---

(1) T. La Rocca, *Gramsci e la religione*, Queriniana, Brescia, 198

A. Nesti, *La prospettiva fenomenologica*, in O. Pizzuti (a cura di), *Sociologia della religione*, Borla, Roma 1985

(2) O. Maduro, *Campo religioso y conflictos sociales*

(3) G. Guizzardi, *La religione della crisi*, Comunità, Milano, 1979

الأواخر هم المعنيون الأوائل بالسياق الشعائري والعقدي، وهو ما يسمح من جانب بضمان الشرعية داخل الحقل الديني، ومن جانب آخر بتوفير نظام كامل من معاني تسمح للأفراد فرصة الاستجابة إليها من حين إلى آخر، في تصور «سُبل الفوز في الآخرة» و«كيفية الفلاح في الدنيا».

يحمل التعبير الذي نحن معه في الحقل الديني صراعاً كامناً، يحيي مثلاً حين يحاول رهط من غير المختصين بالمقدس صياغة الرأسمال الرمزي، الذي ترسب مع الزمن في الحقل الديني، بشكل بديل، متجاوزين سلطة المحتكرين للمقدّس.

ونستطيع ملاحظة، ضمن العرض الذي قمنا به أثناء التعامل مع فكر بورديو، تواجد فكرة تنبئه عن استقلالية الحقل الديني ليس من حيث الشكل فحسب، يحكي بورديو صياغة نظرية بشأن الصراع الاجتماعي الديني، غير أنه بشكل دقيق لا يرى فيه، بطريقة مماثلة، نظريات صراع أخرى.

الصراع الاجتماعي الديني ليس صراعاً بين فيئات اجتماعية، بل بالعكس، هو صراع موضوعه حيازة الرموز ونظم المعنى، وهو ما يشترك بالضرورة في فعلية التصارع بين فاعلين أطراف متواجدين في مواقف مختلفة في جغرافية السلطة والمعرفة الدينية.

وتتسم الإشارة التي عادة ما توحي بها بورديو عن آلية عادة إنتاج الحقل الديني، بالخصوص داخل سياقات الخصوصيات الاجتماعي وتلقين العوائد المشتركة، وهو ما يستدعي فكرة عن الدين باعتباره شيئاً مسلطاً على الأفراد ويؤثر في جواهر فعلهم ضمن عنف رمزي عال.

12- الدين ضمن نظرية التبادل

نقصد بنظرية التبادل مجموعة من المفاهيم نعرضها لاحقاً بشكل منهجي.

لا يسعى الكائن البشري إلى تكديس النعم بأي ثمن كان، بل يستطيع أن ينوع بعض النِعَم ضمن التبادل الاجتماعي مع غيره من الناس.

(1) الكاتب الأساسي في هذا المجال هو ...

يبقى الكائن البشري كائناً عقلياً صرفاً، بل العكس فهو ينشغل باستمرار بحساب التكاليف والمنافع في تواصله اليومي بنظرائه.

فلا يملك الكائن البشري معلومات ثابتة عن كافة البدائل الممكنة التي يمكن أن يحصلها الفعل الاجتماعي، لكنه يحيط ببعض منها فحسب، كافية لأن تضمن له حدّاً أدنى من مراقبة توزيع التكاليف والمنافع الأساسية.

يتحرك الكائن البشري دائماً تحت الضغط، متنافساً مع أقرانه للحصول على منافع في سياق تزاحم متبادل.

يسعى الكائن البشري، أثناء عمليات التبادل للحصول على منافع، إلى التحرك في سياق مصادر شحيحة، منذ اللحظة التي يدخل فيها في علاقات تبادل.

لا تنحصر علاقات التبادل، كما تم وصفها، بقيمة داخل السوق الاقتصادية فحسب بل في كافة مجالات الحياة الاجتماعية أيضاً.

تستدعي هذه العلاقات، لتحقيق الكائن البشري أهدافه، أن يتحرك ويتبادل غير البضائع المادية فقط بل الثروات الرمزية أيضاً مثل المشاعر والأفكار والتواصل عبر النطق، إلخ.

ويرجع الإدراك بالبعد الرمزي، المتوارث في حقيقة نظرية التبادل، بعيداً عن علوم الاقتصاد، انطلاقاً من الأبحاث الإناسية لأولى فريزر[1] ومالينوفسكي، بين نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

بالخصوص مع مالينوفسكي، بدراسة هيئة نظام التبادل الذي يسند الحياة الاقتصادية لسكان جزر التروبرياند، المسمى بالكولا ريغ، حدد بدقة علاقة التبادل المادي والتبادل الرمزي الذي جرى توصيفه سابقاً في النقطة (ح).

الكولا ريغ، هو نظام تبادل دائري للبضائع (من صنف الأساور والعقود) يقوم به مختلف سكان جزر الأرخبيل في علاقات متقابلة (تمضي الأساور، في الاتجاه المقابل للعقود، بشكل دائري). فالانطلاق في اتجاه الكولا يجري تبادل الأساور بعقود متحركة في الاتجاه المقابل

(1) بشأن فريزر والإحاطة بطروحاته في حقل الدراسات الإناسية، انظر:
G. Filoramo C. Prandi, *Le scienze delle religioni*

بالخصوص بين الأفراد، تتم مبادلات الأسر في مقابل العقود دائماً.

بحسب مالينوفسكي، ليست الشبكة التي تم إرساؤها ذات طابع اقتصادي فحسب، بل رمزية أيضاً، أفرزت هوية جماعية. فلا تعرض الشبكة نظاماً من المصالح الاقتصادية الجلية فحسب، بل نظاماً لضمان قوة الالتزامات من كلا الطرفين. بهذا المعنى، تكون الكولا نظاماً رابطاً بين الناس، ونوعاً من التبادل الاجتماعي الديني.

استعاد مارسيل موس (1) أحد أبرز رواد علم الاجتماع، أفكار مالينوفسكي بشكل نقدي، مبيناً كيف أن التبادل، لا يستدعي حقيقة أي مفهوم محصور في الاقتصادية. فهو يشير إلى فكرة العطية في المجتمعات المعروفة بالبدائية. ما هو معتبر بحسب موس، هو تبادل العطايا بعد إرساء القاعدة المتعارف عليها، أن العطية يعني الرد عليها بمثلها أو أحسن منها. فالقوة القاهرة التي تلزم الجميع بمراعاة تبادل المكاسب في ما بينهم، هي الجماعة البشرية نفسها، أي الانتماء إلى مجتمع. فالمجتمع هو معين أخلاق يدفع الناس للبقاء ضمن قواعد لعبة التبادل. يشترك في المجال بحسب اختبار نظرية التبادل، أن الفكرة ليس لها مثيل بنيوي مقارنة بالإنسان فيه بالحيوان، إذ ثمة بين مستويي الحياة لاختلاف الطابع جزء الثقافة.

ويعد كلود ليفي ستروس (2) ضمن من حاولوا التعمق في مسألة التبادل الاجتماعي، من خلال حصر نقاط التمييز بين الكائن البشري والحيوان. فهو ينطلق من فرضية أن الأوائل يرثون كماً هائلاً من الأعراف والقيم يحملها الأفراد بتعاقبهم، داخل أي فضاء تجري فيه عملية التبادل الاجتماعي. ويتم التبادل ويصير ممكناً، لأنه يوحي بالنسبة إلى الأفراد ضمن إطار قيم وقواعد تم اكتسابها عبر سياقات الاحتضان الاجتماعي. ويحتل الدين، في هذه الأوضاع موقعاً أساسياً، عند المحافظة التي يساهم فيها بإضفاء القداسة، ويجعل المعايير القيمية الأخلاقية للتبادل الاجتماعي خارج المناقشة.

ففكرة أن الدين يمكنه تشكيل نوع من المرجعية المعرفية ومعين الرمزي والعاطفي القادر

---

(1) بخصوص خلاصة موجزة عن هذا الكاتب يمكن العودة إلى

S. Martelli, *Introduzione a Marcel Mauss*, Armando, Roma 1988.

(2) كمصدر لهذا الباحث يمكن العودة إلى ...

R. Cipriani (a cura di), *La teoria critica della religione*, Borla, Roma 1986.

على أن يتيح لأفراد بعض المناطق أو جهة «الاستثمار» في حياته بشكل قريب جداً يأتي على نقيض مساحة الثقافة التي تفصله عن المعروض «الصفة» ميدان، التي تعيد السوسيولوجيات في حدود الآن والاختيار، والاستثمار، والكمية، والمتعة، أي الأنماط الاجتماعية الملائمة لهذه الموضوعات المذكورة سابقاً.

13 سيمل الدين والتدين

ومع الاشتغال المستجد بالمدارسين، بأعمال علم الاجتماع والفيلسوف جورج سيمل (برلين 1858 م - ستراسبورغ 1918 م) معاصر دوركهايم كعلمنة لاجتماع الديني، وعادة قريبة أثره المنهجي الصادر سنة 1906 (*Die Religion*).

يأتي الاهتمام بمقاربة سيمل لظاهرة الدينية مزدوجاً: فعلى مستوى أول يعثر في فكره على كافة ملامح نقد الوضعية ونقد الفلسفة الكانطية المحدثة، فضلاً عن استهلال يعنى بالظواهرية، التي سنتحدث عنها في الفقرة القادمة؛ وفي مستوى ثانٍ فقد أوحى تمييز بين الديني والتديّن، السابقة فيه معالجة بقطعة منهجية تبقى جدواه كبيرة في مجالات علم الاجتماع الديني اليوم.

يمكن تلخيص الافتراض الذي يؤسس عليه سيمل تمييزه، في الفقرات التالية:

يوحي لنا فهم الواقع بتعدد العوالم، التي يعيش الواحد منها إلى جانب الآخر؛ فمثلاً إلى جانب عالم الحياة اليومية الذي نغرق فيه باستمرار، توجد عوالم أخرى، كثيفة منعمة بالفن، والعلم، والفلسفة، والدين، يشتغل كل من هذه العوالم على أساس مبدأ خاص به، مشكّلاً حقيقة خاصة من هذا الجانب يعزّ بسبب حديث سيمل نداله عن النسبية.

بالنسبة إلى الفرد لا تقع هذه العوالم خلف تراتبية كلّ ليست على ارتباط في ما بينها بل الأخرى، مثل الحالة العادية، بالنسبة إلى الإنسان العادي، في الخصوص أو المركز على التناسق لنشاط هذه العوالم المختلفة.

بتلك فحسب، على الشكل الذي يحدده به سيمل في الجزء الأخير من بحثه الفلسفي (بالأساس في نص 1912 م «عن فلسفة الدين») هي صراع دائم بين الروح والأشكال التي

تحققها، والتي منها ما يصير ثابتاً عبر الزمن وتجسيداً لقيم الروحية وموجِّهة الروح نفسها إلى حتّى الانغلاق، بالخصوص حين يتحول إلى مؤسسات اجتماعية فقط. فالروح تشعر أساسي هو مبدأ التحقّق الفردي في مقابل تشيّؤ الأشكال الاجتماعية، لذلك يجري النظر للموت كختام لمسار التحقق الفردي.

وانطلاقاً من هذه الإشارات الجوهرية، يميّز سيمل مقابلة الدين بالتديّن، حيث التديّن الدافع الحيوي والدين الشكل الاجتماعي الذي يسعى إلى الاستحواذ والسيطرة على الأول.[1] لذلك يحضر الكائن البشري بالنسبة إلى عالم الاجتماع الألماني مجبولاً بطبيعته على صياغة روح دينية خاصة عن العالم فكل فرد، كما يجري بشكل عفوي، ينجذب إلى دائرة الحق أو الإيمان، وبالشكل نفسه وبعفوية نفسها معنى الرغبة التي تتيح له الدائرة الدينية التمتع بها. وبالتالي فالتدين هو تجربة ذاتية عن علاقة بشيء ما غريب لتحياه النفس. وفي هذه التعبيرات التي تصوغها الأشكال الاجتماعية للدين، كما أنه يكمن في مختلف التعبيرات، من المسيحية إلى اليهودية. انطلاقاً من التجربة الدينية، يجد التدين الذاتي حاجته في الحاجات الحيوية العميقة، مثل الحاجة إلى المطلق، الذي يتجاوز حدود الخصوصية المميزة للوجود الإنساني، أو الحاجة إلى العشق وأن يكون محلّ عشق من الآخرين بالشكل المطلق، الذي يتجاوز الآثار العينية في محبة.

يُعد جوليان فروند من كبار المختصين في علم اجتماع سيمل، لاحظ في خط التفكير لدى سيمل أنه لا مجال للتخفيض من قيمة الأشكال الدينية مقارنة بالتدين. فهما مظهران متكاملان يميزان تجلي الديني، وهذا الأخير يشكل منبع التحديد اللازم للأول. كما كان التديّن فهو ليس بالضرورة متحجّراً في أشكال اجتماعية ثقافية، كما حدث تاريخياً في البلدان ذات التراث الكاثوليكي والإسلامي. وقد يمكن للتديّن أن ينتج أشكالاً غير الدينية حيث، كما قد ينتهي إلى تحديد معنى الهوية العرقية الوطنية لشعب بأسره، يحدث في الحروب العرقية، مثلما جرى مع ما كان يسمى يوغسلافيا سابقاً. يصبّ مجمل تفكير سيمل، وبحسب أي شكل، على صياغة استقلالية للفضاء الديني، بجعله على مستوى نفسه، بشكل يشبه ما

1 J. Freund, introduction à G. Simmel, *Sociologie et épistémologie*, PUF, Paris 198

وقد تم شرح العبور من التدين إلى الدين من طرف سيمل عبر مفهوم الورع، مقصد ذاتي في معناه الجوهري كمعطى مثير خاص بالروح. بهذه الإثارة تسمح لروح البشرية بتحسس أثره بعلاقاتها الاجتماعية مع الآخر، به اكتشاف قيمة الشبكات الجامعة العاطفية والحيوية، التي تشخص نقطة مرجعية لدى كل من يقول إن الدين يقوم على هذه الشبكات العاطفية العميقة سيصبح مكثف من العلاقات، تحوّلا مما هو متمثل في شيء ثابت، مما هو في حالة حراك عبر حقبة إلى تأسيس منتظم فيتحوّل التدين إلى ممارسة اجتماعية، يجد المجتمع في الدين محورا قويا للتلاحم، ولتجاوز الانقسامات وتخطي مظاهر التنافس الفردي. ذلك أنه بالإمكان في الوحدة الدينية تصوّر وحدة توسع المجتمع والبشرية جمعاء. وبهذا الشكل لا يعدّ الدين اعتباطا، بل فضاء يجمع فيه البشر بشكل مستقل قيما رمزية لا حدود لها مطلقة في مكان آخر

14. مقاربة التفاعل الرمزي والظواهرية

نعرض هنا مجموعة من النظريات الاجتماعية التي تتشعب بشكل أساسي في دائرة موضوع الدين ونعرض لتيسير العمل، في الفقرة نفسها التفاعلية وعلم الظواهر.

مثير الانتباه أن الرؤى الفلسفية قد يكون لها حضور مماثل على طابع التحاليل الاجتماعية كما كان في هاتين التحاليل إضافة وبشكل منفرد، لاقى منهجان عديد الصعوبات في ما يتعلق بإمكانية استخلاص تعميمات غريبة ذات طابع سوسيولوجي.

وفي ما يلي، كانت مساهمة هاتين المقاربتين في بعض مجالات علم الاجتماع، أو بالضبط في بلورة شكل جديد من التعامل مع تحاليل الظواهر الاجتماعية لا ريب فيه، نلفت الانتباه مثلاً إلى ما يسمى بالإثنوميتودولوجيا، التي تربطها صلات متينة بعلم الظواهر.

وتأكيداً لما أشرنا إليه، نتابع بإيجاز المحاور الأساسية ذات الصلة بالمقاربتين [illegible] ربط

(1 يعد جورج هربرت ميد مؤسس هذا المبحث

(2 يشار خصوصا عن هذا المبحث بفكر العودة

A. Nesti, *La prospettiva fenomenologica*, in D. Pizzuti (a cura di), *Sociologia della religione*, Borla, Roma 1985

التفاعلية الرمزية باسم جورج هيربارت ميد وبعنوانه الرئيس «*Mind, Self and Society*» (1934) أساسا وتتمحور الافتراضات التي ينطلق منها ميد، من جانب، في الاعتراف بهشاشة ومحدودية الكائن البشري، التي تدفعه إلى البحث عن علاقات مع كائنات بشرية أخرى ليعيش، ومن جانب آخر، في وجود عدد من قبل الأفراد لاتخاذ أنواع من الفعل يتم التعاون والتحول الاجتماعي وتنمية التحفظ الفعلي، الذي يسمح للفرد بالعيش في أوضاع اجتماعية، يبقى الكائنات البشرية في حاجة إلى صياغة جملة من التصورات الرمزية في أذهانها عن الواقع الاجتماعي.

يمثل ميد الفعل أساسا كركيزة أساسية، يحرك شيئا لا فعل فيه، التي تسمح له بإرساء تآلف الفعل مع الآخرين، ويحقق أقصى تكاليف التعايش الاجتماعي في حياته، ويستبعد كافة أنواع الفعل غير المجدية والمكلفة، وبالتالي فالفعل هو نتاج لتشابك الفاعل الاجتماعي، علاقات واحدة والواحدة، والمجتمع هو بناء مدهش من هذا الجانب يكون المجتمع مدركا، كتمثل يحتاجه الفاعل الفردي والجماعي، حتى يتيح له البناء أمام صعوبات الوسط الذي يعيش فيه.

في تلك العملية، يستخلص الفعل الرموز لمراقبة الوسط الذي يجدد معه حساباته بشكل مستمر، لذلك فثمة فعل وحركة مستمران عبر التمثلات الرمزية. فالمجتمع هو مجموع التمثلات التي يصوغها كل فاعل تربيت الفعل في سلسلة معلومات منتشرة، وعلاقة رمزية للعلاقات الخاصة، مقابل نفسه يتحول إلى حقل تتشكل بطاقة ضمن هذا الشكل الدائم لا يتعلم كل كائن بشري تمثل الآخرين والمجتمع الذي يعيش فيه فحسب، بل أيضا، وفي الوقت نفسه، بناء ذاته (الأنا، الهوية الذاتية كنتاج للتفاعل).

إن الذات هو فعل مركب، يدوم طويلا ويعرف مراحل عدة، من التأهيل الاجتماعي بدءا بالطفولة حتى سن الرشد، أي من الألف إلى الياء، إلى غاية الانتهاء إلى بلورة الشعور ضمن الجماعة والمسار حتمي من لعب أثناء الطفولة، الذي يمثل بمثابة الموعد الاجتماعي الأول، إلى القدرة على اكتساب عديد الصور عن الذات، في اللحظة التي يتحرك فيها داخل المجموعة، متعاونا مع آخرين محصورين على هدف جماعي. يقدم ميد مثالا حيث يعلق بفريق

بيزبول أو كرة قدم، وعلى كافة اللاعبين فيه مستعدين بضرورة تمثّل دور الآخرين ومرونة إلى كونهم يريدون تعريفهم للموقف فعلاً. وفي نهايته يجب الاستيعاب من جانب الفرد لـ«الآخر الشامل»، أي القوانين والقيم المشتركة.

ويكون اللعب في هذا السياق بمثابة ضرورة تمرين بصورة تسمح بالتكيّف مع مجموع القيم المشتركة، والتي بإمكانه أن يمنح الأفراد شكلاً ملموساً هويتهم الخاصة، وذات تميزه في الفضاء الاجتماعي.

وتتجلى الصلة الرابطة بين الثقافة الأمريكية والتيارات الفلسفية لعلم الظواهر الأوروبي في ألفريد شوتز[1] تلميذ مؤسس علم الظواهر إدموند هوسرل (1859-1938م) والقضية المحورية في نظرية شوتز الاجتماعية هي: كيف يبدع الأفراد رؤيتهم عن العالم مشتركة من خلال نشاطهم في مجتمع؟ وهي الإشكالية التي يستعيد الكاتب الذاتية المشتركة.

ويبني خلافاً على نهج هوسرل، وهو أن الأفراد يعيشون في عالم من المعطيات، من دون أن هذا العالم الحيوي مشترك بالتساوي بين الجميع، لذلك يجب أن تكون على أساس ذلك النصوص مهمّة علم الاجتماع ملاحظة بشكل تجريبي كيف يخلق الناس هذه العوالم الحيوية من العناصر المشتركة الموجودة.

بهذا الشكل تكون العوالم الحيوية بمثابة خزان للمعلومات يشيده كل فرد عبر شبكات بث فطرية واجتماعية، تشكل الأطر التي يتحرك في خصوصها، من ثم أن الآخرين يستندون إليها أيضاً بالشكل نفسه. فمدخرات معرفية أساسية مكتسبة عن بواسطة الاجتماعات الاجتماعي وتحدث بالواقع، كما يقول بيرجر ولوكمان[2] هو بناء اجتماعي، تعني أن المعلومات الأساسية منفذ ديتم النقل وتمر العلاقات الثنائية بين الأفراد، وبالتالي كل ذلك يقوي الإطار الاتفاق بين الناس بشأن وجود دلالات ومعان حيّة تبرز النشاط الاجتماعي.

ويقود الاتصال الاجتماعي كل واحد منا إلى تشكيل فضاءات مختلفة من معنى، يجري بواسطتها وبشكل مختلف سير الأدوار المتنوعة التي يلعبونه مجتمع من خصوصها وقد يحشر

1 A. Schutz, *Saggi sociologici*, UTET, Torino, 1979.

2 P. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1969.

سوسيولوجيا الذي في غمرة فقدان معاني الهوية، فهو أفق من معاني قادر، من وجهة نظر ما، على أن عناصر مشتركة، وتشكيل عالم حيوي يقوى به حس الانتماء لدى الأفراد الذين تمثيلهم الاختصاص الاجتماعي، بوجود عالم منتظم يسير بحسب مبدأ عفوي

من المفيد أن نذكر بشكل خاطف كيف يبني موضوع الظواهرية مفكر معاصر، (1) وهو يورغن هابرماس، الذي يتحرك من تراث ثقافية مختلفة ودانية عما يسمى مدرسة فرانكفورت، أدورنو وهوركهايمر

وثمة صورتان أو استعارتان معبرتان على هيئة علم الاجتماع: مثال متعلقة بـ«النظام الاجتماعي»، الخاضعة لمنطق النظام والسلطة، ومثال متعلقة بـ«العالم الحيوي» حيث الصلة بالظواهرية، أين يتقاسم الأفراد عبر نشاطهم التواصلي دلالات وقيم مشتركة

وقد غدا في المجتمعات الصناعية المتطورة أن الأبعاد الغالبة هو الاجتياح المتطور المحقق النظام الاجتماعي لفضاءات الأفراد الحيوية. وهو ما يطلق عليه هابرماس عادة مرات بعبارة الاستعمار، وأحياناً بعبارة مكثفة «عالم الحياة»

ومن هنا جاء انشغال هابرماس بمكانة حركات معاصرة، من ضمنها الحركات البيئية، التي تطرح أسئلة جذرية، وتحاول مواجهة مظاهر التشيؤ وتحسين حياة الأفراد الذين لا يواجهون خطاب الادعاءات الاقتصادية للنظام فحسب، بل أيضا صياغات المنطق التشكيلية (2). هكذا تتحول الصراعات الاجتماعية التي تواجهها حركات الاحتجاج المعاصرة، من صراعات مرتبة بمطالب التغيير والتقسيم، وتحاول تلك الحركات أن تثير في مجالات الإلحاق لا أن تساهم ضمن الفاعلين الاجتماعيين الذين يتطلعون إلى غزو فضاءات جديدة. ومن هنا يبعث الدين، كمحرك اجتماعي حركات التحرر والنقد، في مواجهة النظام الاجتماعي من أسماله الضيقة، دوراً مهماً ومصيرياً

وبهذا المعنى يبدي هابرماس بنفسه عن أدورنو وماركوز اللذين يعدان الدين عنصراً مهماً مجهزاً لأيديولوجي مدون حديثه ويضفي عليه أكثر إيجابية من منظرين آخرين لمدرسة

(1) [illegible]
R. Cipriani (a cura di), *La teoria critica della religione*, Borla, Roma 1986.

(2) J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*.

فرانكفورت النقدية، مثل هوركهيمر، البالغ الحساسية لاكتشاف الأبعاد النقدية المعاصرة في حركات الصوفية ذات الطابع الديني وبالخصوص مع إريك فروم، الأكثر انتباها إلى تتبع الصلات الرابطة بين التحليل النفسي وعلم الاجتماع.

15- خلاصة

يشد الفحص التاريخي للمباحث النظرية الأكثر أهمية في علم الاجتماع الديني، من الكلاسيكية حتى السائدة في الراهن، خيطٌ رابطٌ، هو إبراز عمق تعقد ومحورية موضوع الدين.

ثم نتحول إلى البحث عن الأطر التي تسمح بالبدء بمعالجة بعض الإشكاليات الأساسية، مثل ما يتصل بتحديد مفهوم الدين وإمكانية دراسته، لا باعتباره مشكلة فلسفية ولاهوتية، بل موضوعا للتحليل والاختبار قابل للقياس بأدوات مستحدثة، خصوصية وحسابية، أو بغيرها من المناهج المعقدة للتحليل الكمي.

***

ثالثاً: المقدّس والدين والتديّن

نعالج في هذا الفصل مسائل التعريف ونقيم ثلاثة مفاهيم محورية هي المقدّس والدين والتديّن ونحدّد مهمتها ونرسم الخطوط الكبرى ذات الصلة، سواء بالتعريفات أو الإجراءات لتحويل مفاهيم مجرّدة إلى مؤشرات تجريبية، [illegible] في المناقشات النظرية والمنهجية، التي قد تجعل هذا النص مغرقاً في التخصّص، تحقيقاً للأهداف التعميمية التي نرمي بلوغها.

ونفصل مشكلة تعريف التديّن ضمن إطار منهجي مبسّط، بما يستلزم شرح بعض مسائل ذات الصلة. وقد يتجاوز المعنى الشائع في العلوم الاجتماعية عموماً بأننا نقبل مسبقاً رؤية فلسفية على النظريات الكبرى، نحاول ملاحظة كيفية [illegible] الأشخاص بشكل عملي، حتى وإن استوجب [illegible] في المحطة التي نلاحظ فيها الأمور، بما في ذلك نموذج جاهز عن الدين أو عن المقدّس، أو على الأقل تجربة عن هذين الواقعين، مباشرة أو غير مباشرة، عاشها الفرد أو لم يعشها.

وسنوضّح ثلاثة مصطلحات بصورة دقيقة، يتعرض كل منها لمجرد في حالة من الدين ومن المقدّس، فقط مسبقاً، صورة واقعية ذات طابع نفسي وثقافي وتاريخي، ينظر الفرد من خلالها، يكون قد وجد ونشأ وعاش فيها. [illegible] هذا التوضيح الأولي من النوع المعرفي في استلهام خطة مفاهيمية، [illegible] مع التجربة الواقعية التي لديه، حين سنتحدّث أو سنبحث في موضوع تسميه الدين أو المقدّس.

1 - مفهوم التديّن

ثمة عشرات من التعريفات لمفهوم التديّن، غير أن تحديد مفهوم بات قضية [illegible] من عادات مختلفة [illegible] مقاربة لكل شائك بين الدارسين إزاء تسميات ومسمّيات العرب [illegible]، ثم [illegible] ترجمة التحديد المفاهيمي لسلوك في أبعاد [illegible] جريبية، ذات طابع

C. Y. Glock, *Toward a Typology of Religious Orientation*, Columbia University Press, New York, 1964

C. Y. Glock, R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Rand McNally, Chicago, 1965

جماعي وديني مختلفة عما يسود في أمريكا وهي البيئة الأصلية للمقاربة

ورغم التأملات النقدية التي أنتجتها الأبحاث التجريبية، لا يزال من المجدي [illegible] اليوم الاستئناس بمقترح غلوك، يعتبر البحث خمسة مستويات، أو خمسة عوامل، تسمح بتحديد التدين وهي:

- الاعتقاد
- الممارسة الشعائرية
- المعرفة
- التجربة
- الانتماء

يتم التعامل مع العناصر الخمسة بشكل مستقل نسبياً في ما بينها، وهو ما جرت العادة به في التحليل الإحصائي (*factor analysis*) مما يعني وجود شيء في غاية الأهمية. ففي المستوى الأول، يمكن أن تتضافر بعض العوامل معاً فتكون بها درجة الكثافة نفسها والنموذج الديني، لكن في مستوى ثان، يمكن أن يوحي في حالات بحضور بُعد من أبعاد التجربة الدينية، قد لا تحول له دلالات على الرياضة بأبعاد كلاسيكية أخرى من التدين[4].

ويعرض الأوجه الخمسة المذكورة سابقاً بوصفه مضبوطة بين، فهو نظام مركّب من تنظيم الحاجات الأساسية للكائن البشري، وتوفر رغبة للخوض في التفاصيل المتعلقة بهذه الحاجات في الوقت نفسه، يمكن القول بأن الدين يمثل استراتيجية معرفية، شكلاً من الإفصاح عن سلوكيات مقبولة، وضرباً متميزاً من المعتقد. فهو وبالتالي تأويل محوري يلبي حاجة لاكتشاف العالم من الخلق وخبرة، وهو في النهاية آلية اجتماعية ثقافية لتحديد الهوية العرقية والسياسية وما شابهها.

فلئن كان الدين نظاماً شاملاً من الأدلة بالإجابة عن مختلف التصورات والاستراتيجيات

---

(٤) بشأن الحالة الأمريكية يمكن العودة إلى:

R. Wuthnow: *The Religious Dimension*, Academic Press, New York, 979.

وبشأن الحالة في البلدان الإسكندنافية نشير إلى:

C. Gronblom: *Dimension of Religiosity*, Abo Akademi, Abo, 984.

عن عيش الأفراد وحياة الجماعات، فإنه ينسحب على هذا الأساس على الأشكال الواقعية القابلة للاختبار التجريبي، التي يعبر الفاعلون، أفراداً وجماعات، بمقتضاها عن مختلف أبعاد التدين.

وبعبارة أخرى، فإن عرف التدين هذه الشيفرة التي يصوغ عبرها الأفراد معرفتهم بالعالم، وتصوراتهم الجماعية، وتصف عقائدهم، ومظاهر ورعهم، وتجربتهم الروحية المفارقة، فإنه يصير جملة من الصيغ والصفات توضح «الحالة»، التي تسير فيها الأمور على هذا الشكل، ولكن يمكنها أن تكون على غير ذلك، وتفسيرها ضمن نسق، ووحدة، وعلية، واستمرار.

ولا يخفي النقاش الدائر حول نظام تأويل غلوك جدوى المعيار المقترح، بل بالأساس، وبكل صراحة، يتشكك في قدرة استيعاب الأبعاد الخمسة كافة لمجالات حقل التدين. وهو ما يدعم وبالتالي وجود غيرها، وبين العناصر الخمسة، منها ما هو أساسي ومنها ما هو ثانوي في تحديد الصفة الجوهرية في التدين.

وقد بين عالم الاجتماع فوكوياما الذي أعاد النظر في تعريف غلوك، كيف أن الالتزام الديني في الواقع، يمس طرق مكونات التدين. ويتعلق الأمر بحسب رؤيته، بأثر أكثر منه تمظهر بنيوي في حقل ديني، حسب الكاتب، تعد التجربة الدينية والدين كنظام معرفي أساسيين.

وحسب غلوك، يعني الوجه المعرفي بأن الشخص المتدين يحتوي على نظام محدد من العقائد يمكن أن يتأسس، ويستند بالضرورة، من جانب، على التجربة المباشرة والشخصية مع الكائنات المتعالية والمفارقة، ومن جانب آخر، على معارف عقدية أو نصوص حول قداسته. ويمكن أن يتجلى كل ذلك، بحسب الأوضاع التاريخية والاجتماعية التي يشترك فيها الأفراد ويتربون عليها، بشكل مركب من المسارات الخفية التي تثيرها التنظيمات الدينية.

لقد كشفت الدراسات التجريبية التي أجراها غلوك بمفرده، ثم لاحقاً مع ستارك، أمرين، يوجد في حقل العلوم الاجتماعية للأديان نوعاً من الاتفاق بشأنهما:

- الأبعاد مستقلة بشكل بارز في ما بينها.
- مقاربة الديانة منهجياً، لا يمكن إلا أن تكون متعددة الأبعاد.

ولا يقتصر تعدد الأبعاد دراسة التدين في مختلف أوجهه فحسب، بل يثبت أن أي وجه بعينه لا يمكن أن يفي بغرض علم الاجتماع. فتعدد الأبعاد يعني تعدد المناهج، وعلى الأقل بذل الجهد لإيلاء الاهتمام للمساهمات العلمية التي يمكن أن ترد إلى علم الاجتماع من مشارب علمية أخرى مثل علم النفس، والتاريخ، وعلم الإناسة، أو كما أكد على ذلك بعضهم في فترة مبكرة[1] من علوم تجريبية، مثل علوم الحياة وعلم الحيوان.

وسيتم التوضيح في الشأن، فقط لغرض انتباه القارئ إلى مدى تركيب الموضوع الذي نحن بصدد تناوله. إذ ثمة توجه لدى قسم من الدارسين للمسألة، مع التأكيد على وجود عامل حاسم، لأهميته فهو مهيمن على غيره. إنه يعتقد في نظام الاعتقاد، أو النظام الإيديولوجي، الذي يمثل بشكل ذات معنى انتماء فرد إلى دين معين. بهذا الشكل مثلاً، يمكن اعتبار أتباع الزعيم الروحي بعنوان "جيش" (الزعيم الروحي للحركة البرهانية)، «المريدين» يتقاسمهم إيديولوجيا بنظام من المعارف العقدية يتجلى بشكل ظاهر على الأقل حتى 1985 - في زمن ترقي الموت بالنسبة للأتباع ويتقاسمون صورة معينة معروفة بأداء لا. وفعلاً فمن الذي قد يعترضه يشير إلى حقيقة أن الانتماء إلى نظام المعارف والتعاليم السلوكية متبع من طرف المريد، الذي يدخل في اتصال مع "جيش" بشكل مباشر أو غير مباشر بسبب تجربة عطاء روحية عميقة تخلق مشاعر قوية لدى الفرد. وبالتالي، تبدو أهمية التجربة الدينية في هذه الحالة، كما يرجح أيضاً في حالات أخرى، في نحو من البعد الإيديولوجي والمعنى للانتماء السابق الذكر.

فعلى ضوء ما ذكرناه، غدت أطروحة الباحثين ديجونغ وفولكنر ووارلاند[2] ثقة كبيرة، التي على أساسها يمكن الحديث عن عامل شامل للتدين (*generic religiosity*) ناتج عن علاقة مبنية بين الاعتقاد والممارسة الشعائرية والتجربة الدينية.

وفي الفترة الأخيرة جرى تبرير من قبل بعض علماء الاجتماع الديني الأمريكان، كيف أن الأبعاد الثلاث التي تحدث عنها إلى حد الآن، تعطي تدينا مميزا يعود أساسا إلى المكتسبة، أي

---

(1) S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiosa*.

(2) G. DeJong, J. Faulkner, R. Warland, *Dimensions of Religiosity Reconsidered*, in *Social Forces*, 54, 1976, pp. 866-89.

معاصرة. فحتى وإن بدا صحيحاً وقوع عديد علماء الاجتماع في بحوثهم تحت تأثير نماذج التدين المؤسساتية والتاريخية التي تربّوا فيها وترعرعوا في حضنها، فحصروا أشكال من التدين تتجاوز نموذج الكنيسة، أو تتجاوز الأشكال التقليدية للأديان التاريخية. ومن الصائب القول أيضاً الإقرار بأن بنية التدين تبدو ثابتة بشكل ما.

إذ تبقى الوظائف على حالها، وإن تغيرت المضامين. فمن الصعب، في عملية تحديد التدين إجرائياً، التغافل عن ثلاثة مفاهيم أساسية: الاعتقاد والتجربة والممارسة.

ومن دون شك، فما يلفت به الواقع الراهن أمام أعيننا، من أشكال تدين يغيب عنها عامل الانتماء، أو حضور الرقابة المركزية، الذي يحدّد الصواب من الخطأ في الدين بات أمراً شائعاً. وأثار كل ذلك وعياً نقدياً صحيحاً بين الباحثين لتجنّب الخلط، الذي غالباً ما ساد، بين علم الاجتماع الديني وعلم اجتماع الكنائس، أو بشكل أدق علم اجتماع «الأديان ذات الطابع الكنسي». وفي الأثناء، أضيف إلى هذا الوعي آخر استدعاه كلّ خطاب في التدين نظرية تشمل تديناً وممارسة، وبالتالي لنوع التجربة التي يخوضها الإنسان مع هذه الأبعاد.

2. مسألة قياس التدين

يكون من اليسير إخضاع التدين للقياس، على أثر حصر مختلف أبعاده، وذلك باستعمال مناهج عدة. فتأتي المقاربة الرئيسة الأولى التي تقوم فيها على صياغة سؤالات مختلف الأبعاد، في الصنف أو الأصناف المختلفة. فحين نتحدث عن الأصناف نقصد، بشكل مبدئي، بنية عربية محددة للاستمارة أو تقنية الاستجواب. بما هي الوسيلة الدارج استعمالها في علم الاجتماع - الاستمارة. نميز ثلاثة أنواع من «الأسئلة»: المنغلقة، غايتها تحليل بشكل كمي وإحصائي فرضيات بحث محددة.

- الأسئلة المغلقة (بإجابات محدّدة سلفاً، محصورة في جملة من الإمكانيات البديلة
- الأسئلة المفتوحة، هي عكس الأولى، تترك مجالاً رحباً للمستجوب
- الأسئلة المحدّدة، هي أسئلة مفتوحة ضمن مجال. حسب نسبياً لكن إجابتها محددة دائماً

(مثال: «هل بالإمكان ذكر الحوافز التي تدفعك للتردد على القداس كلّ يوم أحد؟ – لأنه ساعة صلاة مميزة، – لأنه تقليد عائلي، – لأن الكنيسة الكاثوليكية تعتبره واجباً على كل مسيحي»).

يشبه أصناف الأسئلة المحددة، فهي تطلب إدلاء أو تصريحاً بموقف يفضي إلى إمكانية مواقف أكثر عموماً لدى الطرف المحاور. فحين يُطلب من الشخص المستجوب التعبير عن رأيه في شأن بعض المواقف والآراء يدعونه للاصطفاف بحسب سلّم من المواقف، يمتد من الاتفاق التام إلى الاختلاف التام، مروراً بالارتياب والحياد، يكون هنا بصدد الشكل نفسه قياس المواقف على أساس التدرّج.

وإضافة للحديث عن بعد التدين الآن، يبدو معالجة دبث من خلال الأصناف، وبالتالي عبر السلم الذي [illegible] ويبدو طريقاً منهجياً جيداً في العلوم الاجتماعية (علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي). وبالفعل فمسألة قياس التدين تضعنا قبالة «موضوع» متعدّد الأبعاد، يمكن تحقيق كلّ واحد منها. مثلاً الاعتقاد بأبعاد أخرى صغرى ومتابعة مثل الاعتقاد بحمله مثلاً بالإيمان بالله، بالاعتناق لمذهب ديني نتّخذ فيه صفة إليه، بالإيمان بنظام من التعاليم والسلوكيات الأخلاقية والاجتماعية أو السياسية الدافعة عن معتقد ديني، إلخ. إننا نبحث هنا في حيز ذي مرجعيات مختلفة شتى الأوجه التي تشكّل الإطار لأي ضرب من ضروب التديّن.

وبخصوص تخصيص سلم لكل بُعد، (عموماً يستدعي كل سلم معدلاً من خمسة إلى عشرة موجات)، وهو ما يعني توسيع «الشبكة» على مجموعات التي شرع في البحث عنها بعرض قياس ظاهرة التدين، التي يبسط هيئة الإحاطة بها.

ونتيجة ذلك، يكون [illegible] استناداً إلى السلم، أكثر جدوى من معالجة لأصناف منفردة.

- عبر [illegible] الأصناف فقط، التي تقيس (أو بالأحرى التي نقدّر أنها تقيس) الأبعاد التي نرمي إلى اختبارها.
- بجمع مجموعات الأصناف المتلائمة مع البعد الذي نريد قياسه.
- عطاء «وزن» لكل صنف على حدة (وزن نعطي [illegible] سواء ضمن منوال مفاهيمي أو ضمن سياق إحصائي).

وبهذه التوضيحات ندرك كيف تشكل الرسوم البيانية وسيلة لا غنى عنها، بل مكتوبات أخرى، شريطة أن تستجيب إلى بعض الشروط اللازمة كالدقة والجدوى والثقة. وهو ما ينسحب على كافة الرسوم البيانية، وقد يشكل عائقاً على ظاهرة مثل ظاهرة التدين.

إن كانت مصداقية الرسم البياني محددة بدرجة الأسئلة الأصناف تسمح بالخصوص على السلالم نفسها حين توجهها إلى الناس لتسهم في صياغة معايرة، وصلاحيتها نظرياً، في الإمكانية التي توفرها لضبط ما نريد قياسه فعلاً (وهو ما يستدعي أن كل سلم بياني ينبغي أن يحتوي بعداً للاختبار، أي أن كل صنف مختص في السلم يقيس بعداً واحداً). فالأصناف القياسية هي دون شك، وإلى اليوم، شديدة التعقيد ولا ترافقه البحث.

وعادة ما يوفر الرسم البياني أربعة قياسات متنوعة فعلاً: اسمي وتصنيفي وبحسب الفوارق وبحسب النسب. وبشكل مبسط، نفحص مسألة كالتالي: إن كان يتوجب على قياس درجة التجربة الدينية وعمقها لدى شخص ما، يمكن إعداد مجموعة من الأسئلة من نوع «هل حدث لك من تجربة دينية هل أكسبتك وتكسبك سعادة نفسية أو جسدية؟ أجل كثيراً؛ أجل قليلاً؛ أحياناً؛ لا أبداً». في هذه الحالة لدينا أربع قيم عددية في سلم يتراوح على ما هو متعاهد عليه، بين صفر (لا أبداً) وأربعة (أجل كثير).

وبالتالي إن كان السلم البياني اسمياً، فإن نقاطاً مختلفة (الكلمات متعددة) تمثل نوعها عدة نوعية مصادرة نفسها؛ في حين إن استعملنا رسماً بيانياً تنظيمياً، فإن على مقاعدنا أنها في الرسم تشير إلى ترتيبية قيمية مختلف الأوجه الكمية التي جرى قياسها؛ وإن استعملنا سلم فوارق، نعني الاختلافات بين النقاط مع احتلافات بين الوحدات وفي النهاية، مع السلم النسبي يكون الصفر هو مقابل «لا بد أو لا شيء» والنقاط الأخرى تعتبر مسافات نسبية ليس فقط بين الوحدات العددية بل أيضاً بين معطيات النوعية.

فسلم أنواع الرسوم البيانية التي تستعملها العلوم الاجتماعية وتفهمها طويلة، غير أن الأكثر شيوعاً في قضية البحث الاجتماعي الديني هي سلومات غوتمان التنظيمية، والتابعة ليكرت شبه التنظيمية وسلالم متعددة عناصرها، وهي عموماً اسمية.

وقد أعد لويس غوتمان عندما يزيد على خمسين سنة (1940 - 1950 م) هذا المنهج في مجال

عدم التقمص الاجتماعي يمكن في التوتر الخاص بمحتواه في عقول أخرى، مثل علم الاجتماع

ونعرض بنية الرسم البياني لغوتمان بشكل نموذج من المربع ترتيب نموذجه إجابات الأفراد الذين استجوبناهم بحسب معيار مزدوج:

- يجتمع الإجابات ضمن «أقسام» أو أصناف
- نرسي تراتبية بين «الأقسام» و«الأصناف»، أي بشكل ترتيب المواقف مرتبة بحسب درجات كبرى وصغرى

هكذا مثلاً، إن أجاب أربعة من المستجوبين، على أربعة أصناف، بالشكل الآتي، نحصل على مجموع النقاط المشار إليه في الجدول رقم 6

الجدول رقم 6

نموذج للرسم البياني لغوتمان

المستجوبون	الأصناف 1	2	3	4	النقاط
أ	+	+	+	+	(4) ـ
ب		+	+	+	(3) 2
ت	−		+	+	2، 3
ث			·	+	(1) 4
ج		−		−	(0) 5

في الحال التي يجيب فيها كافة المستجوبين، بحسب النموذج المعروض، فإن الرسم تام ويعكس دقة متشابهة

يستند حساب الدقة الخاص بكل رسم إلى صيغة (م د= ح خ ÷ ح ص، حيث «خ» هي العدد الفعلي للأخطاء، «ح» هي عدد المستجوبين و«ص» هي عدد الأصناف)

يسمح تطبيق مستخلصات هذه الرسوم على أعداد المدنيين بتجميع المقاييس الممكنة

أ- المحتويات: تستند إلى خصوصيات تمثيلية نموذجية لتجربة مؤسسة للمعنى (المؤشرات: تكرار من حيث العناصر التي تحتويها التجربة وهي الإحساس بفيض إثارة عاطفية وخارقة، قدرة على بث إحساس بأنك تحت سيطرة قوة غيبية وهكذا دواليك)

ب- المعدل الذي تتميز به أعداد الحالات الخارجية التي يعيشها الفرد بتجربته أو معتقده الديني المعين (المؤشرات: تكرار الطقوس، ممارسات الورع الفردي، المشاركة في أنشطة تنظمها المؤسسة الدينية)

ت- العمق الذي يتميز به توجه المشاركة وقوتها على مستوى الحياة الشخصية وعلى مستوى سير النشاط الداخلي للجماعة الدينية (المؤشرات: مستويات المشاركة المرئية وغير المرئية، ضمن الجمعية، أو في الكنيسة، أو في أحضان الحركة، أو بين أفراد الجماعة الدينية)

ث- المركزية: عمق الاعتقاد الديني أو التجربة الدينية التي عاشها الفرد، سواء ضمن استراتيجية حياته الشخصية أو داخل الجماعة التي ينتمي إليها (المؤشرات: علاقات ذات معنى بين مدلولات لها صلة بالدين أو بحقول أخرى، مثل الشغل، أو الحياة العاطفية، أو الخيارات السياسية، هذا من جانب، وبين المواقف الدينية ومقدار الزمن بحسب الساعات المخصص للجماعة الدينية من قبل الفرد، من جانب آخر)

ذهب كل من فربيت[1] وماكفرلاند وغورسوتش[2] إلى أن الاختيار النهائي لنوعية الأصناف أو الرسم البياني سيجري لاختبار العناصر الأربعة المذكورة سلفًا، لا يعني العمل معها بشكل مجرد، بل بالاستناد إلى سياقات واقعية بغرض اكتشافها أو جمعها على قياس.

ومن الصعوبات المنهجية المترتبة، ألا تستطيع أدوات الإحصاء، في بعض الأحيان، توضيح

(1) M. Verbit, *The Components and Dimensions of Religious Behavior*, in P. Hammond, Benton (eds.), *American Mosaic*, Random House, New York 1970.

(2) S. McFarland, R. Gorsuch, *Single versus Multiple Scales for Measuring Religious Commitment*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 11, 1972, pp. 53-64.

أبعاد التديّن معقّدة بدقة، التي طوّرت في فرنسا أو في إيطاليا[1]، وهو ما يثبت ضرورة إرفاق البحث الاجتماعي الكلاسيكي باختبار شخصية، يصلح من وجهة نظر علم النفس الاجتماعي، افتراضاً بأن الحاجة الدينية تتحوّر بحسب بنية الشخصية الفردية، ومن ناحية أخرى، تعدّي اكتشاف منهج نوعية بالأساس سير حياة، عبرها يتم بناء دورة حياة الفرد، أمام مجموع من الأحداث معبّرها بشكل مجرّد دينية، لكن بالنسبة إلى الموضوع هي شخصياً واقعية لعملية حيوية[2]

3. أبعاد التديّن: الاعتقاد الديني

بعد أن تتبعنا بشكل مختصر عديد المسائل المتصلة بقياس التديّن، نعالج بأسلوب تحليلي مختلف الأبعاد، كلّ على حدة بشكل معمّق، سواء الأبعاد النظرية أو تلك المنهجية، ونبدأ في ذلك مع الاعتقاد الديني.

يقصد عادة بالاعتقاد الديني مجموع التصورات التي يتصورها الأفراد عمّا كان على أو فوق متعالية أو خارقة. فكما بيّن الألسني إميل بنفنيست[3]، لا أثر في قاموس الواقع الهندي الأوروبي لمصطلحات سابقة لتصوير الدين أو لتصوير الشعيرة، ولا أيضاً لتصوير الكاهن ولا أيّ من الآلهة المشخصة. فالمفهوم الوحيد الذي يعود إلى التراث الهندي الأوروبي هو مصطلح «إله»، الذي يظهر في الفضاء الهندي الأوروبي تحت مسمّى «deiwos»، والذي يعني «المنير» أو «السماوي»[4] ويشير إلى نقيض معنى الشائع، أي ما يتضارب مع الأرضي، المتصف بالظلمات.

يمكن القول إن الاعتقاد الديني هو أساس علاقة، اعتقاد في شيء، ينتصّ خضوعاً وعجزاً واعترافاً بمحدودية، بين الكائن البشري وكائن أشد قوة منه يعتبر أنه يصدق على

---

1. S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiosa*
2. F. Ferrarotti, *Storia e storie di vita*, Laterza, Bari 98
   M. I. Macioti, *Oralità e vissuto*, Liguori, Napoli 1986
   R. Cipriani, *La metodologia delle storie di vita*, [illegible] Goliardica, Roma 1987
   E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976.

ضوء هذه الأقوال يصوغ الأفراد أنظمتهم المعرفية

يستدعي الاعتقاد بصفته علاقة، نوعاً من الدرجة المعرفية حد التشبع فقط في نظام من معارف، جرى صياغته عبر التاريخ ويتفرع من مختلف الأديان. فضلاً عن هذه التوصيفات العمومية، يمكن للاعتقاد الديني أن يشير بشكل خاص إلى جملة من المعتقدات أو الحدوس الإيمانية التي تُلفى مثبتة كمكونات ضرورية للانتماء إلى مبدأ علوي، سواء أكان مدركاً في هيئة متشخّصة أو مفارقة، كقوة خارقة أو قدرة جبارة، كضمانة ووحدة للتحقق أو كسبيل خلاص من رهن الشقاء الذي يتحكّم بمصير العالم الأرضي. وفي هذه الحالة يصبح مصطلح الاعتقاد الديني مدلولاً غيبياً يتلون بحسب مختلف الديانات التاريخية. هكذا، مثلاً، يتجلى الاعتقاد الديني الأساسي في الهندوسية في علاقة براهما بالعالم، بين الكائن الخالص والنفحة الروحية التي تدفع كل كائن من الطبيعة لتتحرّر من جسده عبر التناسخ (تناسخ الأرواح)، أو ما كتب (الاعتقاد بالكارما). ومن يؤمن بهذه الحقيقة الجوهرية، يركن إلى رؤية للأشياء ويساير نظاماً اجتماعياً يبدو مشروعاً في عينيه وغير قابل للدحض.

وبصيغة أخرى مثلاً، لا يفكر المؤمن الهندوسي بحسب منطق المبادئ المذكورة بشكل يتيح إمكانية التحرّر باتجاه المفقود عن نحو الشقاء والألم، وبخلاف ذلك، يسير الهندي للتحرر من معتقدات التي يفرضها عليه الجسد، بل يقبل بنية التمييز نظام الكون والاجتماعي، الذي يتبع بحسب الهندوسي من براهما أساس السلطة المقدّسة للبراهمة، الذين يشكلون الفئة الرئيسة الأهمّ في النظام الاجتماعي الطبقي الهندوسي (الطبقات الأخرى، بحسب ترتيب تنازلي هي: الكشاتريا، طبقة الأمراء والمحاربين؛ الفايشيا، وهي طبقة المزارعين والتجار؛ الشودرا، وهي طبقة خدم الطبقات الثلاث، وفي النهاية المنبوذين الذين هم خارج التصنيف الطبقي).

ويستعمل في الحالة الهندوسية العبارة نفسها، براهما وبراهماناه للإشارة إلى بعدي الاعتقاد الديني حتى ما بينهما ذلك الأفقي، الذي يعبر عن حاجة معرفية بحوزة الكتاب

(1) C. Prandi "Credenza" voce in Enciclopedia Einaudi, Torino, 1980
M. Augé "religione" voce in Enciclopedia Einaudi.

البشرية في مقابل قوة خارقة، وذلك العمودي الذي يشير إلى مجموع مبادئ المحددة من علاقته بالكائنات الخارقة التي على أساسها يكتسب الأفراد تفسير النظام الاجتماعي والكوني.

المؤشرات التي عادة ما تستعمل لتحديد البعد الذي نحن بصدد الحديث عنه تتعلق بالأوجه التالية:

- اعتقاد في كائن قدير ومفارق

اسم يميز ذلك الكائن

- درجة تحدّد مستوى الاعتقاد في ذلك الكائن

اعتقاد في ذلك الكائن يأتي ضمن السياق الاجتماعي الثقافي الذي ينتسب إليه المستجوب (يغلب عليه الطابع الكاثوليكي، أو الطابع البروتستانتي أو الصوفي، الخ)؛

اعتقادات بخصوص صفة عن الله وغيره (العدالة الإلهية)، عن الخلاص (إن كان ثمة حديث عن ذلك في السياق الديني)، عن أصل الكون، عن النظام الاجتماعي السائد، وهكذا دواليك.

لكن بالتعمق في مفهوم الاعتقاد بالاستناد في ذلك إلى العلوم الاجتماعية، من الأفضل مقدما، كما سنتبيّن لاحقا، أن نحدّد المفهوم بحرية، انطلاقا من وصف جدلية المواقف النظرية المختلفة، كما تبلورت في تاريخ الفكر الاجتماعي وغيره من العلوم الإنسانية والاجتماعية.

فالاعتقاد، ضمن خطّ عام، هو نوع من الإدراك المتصل ومميّز عن المعرفة المبنية على أساس عقلاني وعلى الوضوح التجريبي. وبهذا المعنى يمكن القول إن الاعتقادات هي صياغات صيغت عبر كلام يؤدي بحوزة الفرد أو مجموعة، ضمن ذلك ذهنيته وشعوره، تعدّ في كافة الحالات صادقة وجيدة وفي منأى عن التشكيك.

تبنى استقلالية النظام المعرفي العائد للعلوم بالاعتقادات أساسا على وجود صيغة من

1 - [illegible] هذا المفهوم يمكن ترجمته إلى

L. Sciolla, *L'assunzione di credenze*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 2, 1989, pp. 239-6[illegible]

المعرفة تستدعي صلة بين التجربة موجهة إلى شيء أو إلى موضوع مراد معرفته. فالاعتقاد بالأساس هو ولاء مبدئي أو عنصر مميز يستقر في الوعي عديد الأجيال المحيطة بنا. فمسايرته تعود إلى الحس، إذ يبنى الاعتقاد على شكل من الحس والمشاركة الفاعلة. وهو ما يعني في الحقل الديني[1] الاعتقاد يفترض تجربة ما وبالعكس أيضا.

فمنذ اللحظة التي يقع فيها الاعتقاد باتجاه التجربة الدينية، ندرك كيف ينحو الفرد عامة إلى تأسيس أصالته حسب صعيدين:

- بعبارة نفسية: عقلنته وجعله جزءاً حيوياً من العقل اليومي.
- بعبارة جماعية: الانضمام والولاء إلى مؤسسة ما تضمن عبر الزمان والمكان تواصلاً وحضوراً مميزاً له.

ويأتي بالتالي الحديث عن الاعتقاد من خلال عرضه عن التجربة الدينية عملية اعتباطية، نسير فيها فقط نعرض لتمييز عناصر التدين. لقد ساد شكل من الاعتقاد الكلاسيكي، ذلك العائد إلى الفكر الأسطوري، وبحسب عديد الكتاب من حقول علمية مختلفة: تاريخية واجتماعية ونفسية، الأسطورة شكله الرائدة بالنسبة إلى الاعتقاد الديني، أو شكله البدئي والأصلي. تعني الأسطورة العلاقة بين المؤمن والألوهية والمقدس بها طابع حيوي، إذ تعبر اللغة الأسطورية بعيش المؤمن ومشاركته، فسجود عليه قوة خارقة قادرة على إضفاء معنى على كل شيء.

إذ توجد آثار الأسطورة في كافة الديانات العلمية الكبرى، في كل تلك الديانات التي تعرّف نفسها بأنها ديانات كتابية، أي التي تعبر بحريتها عبر مقدس التوراة، القرآن والإنجيل، إلخ. وتأتي اللغة الأسطورية كتلك القشرة التي تغطي نواة الاعتقادات الدينية، وحتى حين تندثر تلك القشرة، تبقى نواة الاعتقادات مؤثرة في أفكار البشر وسلوكياتهم. هكذا شكّل تحوّل الاعتقاد من المستوى الأسطوري إلى المستوى العقلاني، إحدى النقاط الجوهرية في التطور التاريخي للأديان.

وبالنسبة إلى بعض علماء الاجتماع كما ذهب ذلك مع أوغست كونت يخضع هذ

1- J. P. Deconchy, *Orthodoxie religieuse et sciences humaines*, Mouton, Paris, 1980.

العبور إلى مستوى معرفي تصوري. فالتصنيع مثلاً يبدو مهمة تظهر في شكل من أشكال حضور الفكر الأسطوري لكن سرعان ما يبدو حديث في دمث.. أن يحيى حديث عن السجال بشأن العملية في الواقع، ويمكن العبور حيث يحدث التشكل فالنظام معرفي يُرجِع اشتغاله ضمن علاقات تراكمات بشكل يكون فيه نوع من النمو للإعلامية الذهنية تصعد وتبقى في التاريخ وبالتالي يتشكّل الفكر الأسطوري حيث من خارطة معرفية، بحيث يكون فرد ما تختلف درجة الوعي به وقد سمى يونغ أنماط خارطة اشتغاله على مستوى التخيل النفسي، النماذج الأصلية[1]

وبالتالي يتم العبور من الأسطورة إلى الشعائر في عملية التدرج في ما يتعلق بالاعتقاد الديني، ويتشكل حقل الأسطورة عادة، مقاربة لمستويات التنظيم العلمي لنواة دين سماوي أو رسالة خلاص، حقيقة محسومة، أو خطاب عقدي عادة، لتهيم فيه الشخصيات النبوية وحول نص العقيدة الذي يقطع مع نقيضه أو يحيد به صيغة بشكل محكم

ولا يعني الأمر مكافأة الديانات العلمية، فكما لاحظ ماكس فيبر، فإن كل التأكيد الصارم على المفارقة التامة للألوهية في اليهودية، يجعل كلّ عملية تفسير علمي لمحتوى الأسطوري للتوراة غير قابلة للتطبيق، وإنما نجد في المسيحية تأكيداً عبر مسارها التاريخي، تباعداً مثلاً من (عقيدة خلاص عبر محبة إلى العلم) لمعرفة الأسطورية الإدعائية الصوفية اللاهوت، بمعرفة العقيدة ثقة، بالسرح العقلاني حقيقة الإيمان فحين يتجسد هذا السياق في دين تاريخي بنشأة جماعة من خلفه في مسائل مقدسة واللاهوتية، يصير الاعتقاد تراث مؤسسة (الكنيسة أو جماعة) وتحدد خاصة مراقبة الإيديولوجية (شأن ما يجوز الاعتقاد فيه وما لا يجوز)

فبصورة موجزة وبعرض جديد لمراد من مقصد الاعتقاد ومن مقصد الاعتقاد الديني بالخصوص، هذا الذي يمكن قوله عن الاعتقاد بصفته مجموع من مواقف الثنائية؟ بسبب الأبحاث في موضوع سواء جارية في حقل علم الاجتماع أو في حقل علم النفس الاجتماعي، ربما تواجه مهمة على الأقل

1. C. G. Jung, *Psicanalisi e religione*, Comunità, Milano 1948.

- إنّ الاعتقاد أشدّ صلابة من الممارسة الدينية ومن معنى الانتماء الديني. إذ يمكن للأفراد أن يستمروا في إيمانهم، حتى وإن بدت على سلوكياتهم الظاهرة انحرافات أو شهدوا هجر الممارسات الدينية التي تفرضها مؤسسة أو جماعة.
- ثمة اختلاف بين النظام التراتبي لمحتويات الاعتقادات الدينية الذي ترسيه وتصادق عليه المنظمة الدينية، وتراتبية الاعتقادات التي يتبناها المؤمن بمفرده.
- إنّ آثار الأنظمة المعرفية الأسطورية والدينية، يمكن العثور عليها أيضاً لدى الأفراد الذين يصرّحون بأنهم لا يؤمنون، أو يبدون بشكل علني جحودهم.
- وفي النهاية، يتعذر في الأبحاث التجريبية، التمييز في موقف الاعتقاد بين ما يجري عيشه بصفة شخصية من جانب الأفراد، وبين ما يتم إنتاجه جراء سياقات اتصال اجتماعي وأوضاع نفسية.

السؤال الذي يبقى مطروحاً والذي نهيئ أنفسنا لمعالجته، وهو ما يتصل بأصول تشكّل الاعتقاد الديني: ما هو الدافع الذي يدفع الناس الذين يعيشون في مجتمع ما لتمثّل العالم الطبيعي والاجتماعي على أساس العنصر الخارق أو القوة الخلاقة أو المنظمة للكون، ويرى حاضرة بشكل خفي في الطبيعة، كما هو الشأن في معتقد الكامي في الديانة الشنتوية اليابانية[1].

عموماً يأتي الاعتقاد الديني كما وصفه عديد الدارسين، على علاقة مع الغيبيات المفارقة للوجود، وبعبارات أساسية يستدعي الاعتقاد الديني:

- جملة من الحاجات البنيوية لدى الكائن البشري.
- جملة من تدابير الإشباع لهذه الحاجات الكامنة، تستعمل من حين إلى آخر من قبل الأفراد والجماعات لتشكيل أنظمة ثقافية شاملة، أو أنساق مرجعية للشرعية الجماعية.
- سياقات الاتصال الاجتماعي وعادة مؤسسات (كالكنائس والمجامع والجماعات الدينية والعائلات والمدارس، الخ) قادرة على نقل مضامين الاعتقاد الديني وتحويلها

(1) يوجد بعض الأعمال القيمة كمداخل للديانات اليابانية منها

Grand Atlas Universalis des Religions, Encyclopaedia Universalis de France, Paris (trad. it. ITET Torino 996); *Enciclopedia delle religioni*, Garzanti.

إلى عوائد عقلية وممارسات جماعية ومواقف أخلاقية

ما هي أهم خصائص المقاربة المرتبطة بالاعتقاد الديني؟ كما تابعنا في القسم التاريخي، إن النظريات السوسيولوجية عادةً ما تختلف وتتضارب، فثمة من ذهب إلى أن نتاج الاعتقاد هو في الواقع ثمرة آلية ردود فعل أو مكابدة، ومن ذهب لاعتباره شكلاً من أشكال الاغتراب ترسخ جذوره في العلاقات الاقتصادية.

فقد حاول البعض تفكيك المفاهيم ذات الصلة بالاعتقاد الديني، وبشكل ملخص يمكن من خلال رسم مخطط يميز بين نوعين من مقاربات النظرية للمشكلة المطروحة

الديني	
هو صيغة جماعية	هو حاجة من الإجابة عن حاجات إنسانية
الاعتقاد	
تقليد عرفي يتم تلقينه عبر الانتماء الاجتماعي	يلبي حاجة فطرية ونفسية للاكتشاف والمعرفة
التجربة	
شكل من التعبير العصابي والوسواسي	أي بعد للمقدس والمتعالي مترسخة في البنية الحيوية النفسية للبشر
الطقوس	
قانون ضمني يفرض إرساء معايير للسلوكيات	حاجة لتكرار التجربة الدينية الأصلية
الانتماء	
نظام من الروابط الاجتماعية بمعزل عن الايديولوجية، يعزز هو شخصي عناصر الاعتقاد والتجربة الذاتية والجمعية	

ونعرض بعض النماذج يمكن استدعاؤها لنمطين من المواقف النظرية يعارض أحدهما الآخر الأول عبّر عنه أليكسيس دي توكفيل[1] ويعتبر هذا المفكر الفرد خاضعاً لأسبابه للمجتمع،

[1] أليكسيس دي توكفيل (1805–1859) مفكر فرنسي [illegible] من العصر القديم [illegible] الثورة الفرنسية من أعماله المشهورة

La democrazia in America. Capelli, Bologna 957

بصفته كذا عاملاً يمسك بسبب طبيعياً. ويمثل الدين بالنسبة إلى الإنسان شكلاً لإشباع حاجات نفسية من إدراك معنى محدودية الظروف البشرية، وبالتالي القبول بقمع كبح الشهوات بهذا الشكل يعبر الدين الفرد معنى الصالح العام، الذي يمثل بالنسبة إلى توكفيل، جوهر الديمقراطية.

الثاني، عبر عنه كلٌّ من ماركس وفرويد. كما هو معروف، بالنسبة إلى ماركس، يشكّل عالم الأفكار والرموز والتصورات الدينية عن الواقع بنية فوقية. فهو صياغة اجتماعية تفرضها بعض الجماعات المسيطرة على غيرها من الجماعات المستضعفة، حتى تحميها من التوزيع غير العادل للثروات الاقتصادية ونسق السلطة. وبالتالي الأديان والاعتقادات، هي رؤى إيديولوجية تعبر عن العلاقات الاجتماعية. إذ تنحو الأديان لإضفاء مشروعية على الممارسات الطبقية، إذ توفر لسلطات مضطهدة، بأشكال رمزية، من تبرير خضوعها. خالية التي يستفيد منها كل في هذا المجال نتعلق بالمنظومة الهندوسية، التي توفر تبريراً منهجياً للانقسامات الطبقية للمجتمع الهندي.

وكما يذكر فيراروتي، يعالج فرويد مسألة دواعي اعتقاد الناس. فهو منجذب إلى تفسير آلية التحريم التي تميز الاعتقاد الديني. فالاعتقاد يستدعي وجهة حقيقة سيئة غير قابل للنقاش، لا يمكن تبيين فهمه أو حدوده. يحاول فرويد بعد الاعتراف بالدور التنظيمي للدين، تفسير أصله عبر نظرية العُصاب الوسواسي، مرتبط بكبت الانفعالات التي تبدو غير مقبولة اليوم، بعقدة أوديب، وبالتالي بمرحلة طفولية للتطور النفسي، حين تكون النفس البشرية رهينة العلاقة الكئيبة للصورة الأبوية. وبصفة الدين خبرة واعتقاد، يصير آلية يتحول عبرها الليبيدو، يعبر شكلاً من التصعيد للكبت الجنسي الذي لا يجد إشباعه العادي في علاقات جنسية. فيكون الدين بهذا الشكل كله عبارة لإنتاج الرموز والتصورات والنعوت، لا شيء لا تمت بأساس إلى الواقع.

وبالعودة إلى النظريات التي حاولت الربط بأنظمة الاعتقاد الديني بغاية الحاجات الإنسانية،

L'Ancien régime e la Rivoluzione, UTET, Torino, 1945

F. Ferrarotti, Il contributo dei classici, in D. Pizzuti (a cura di), Sociologia della religione, Borla, Roma 1985

يكفي التذكير هنا ببيرجر ولوكمان[1] ممن تحدث عن الحاجة للتسامي الذاتي عن الحاجات الغريزية، موجهة التأسيس للاعتقاد الديني وتحمل بناء العوالم الرمزية ذات الطابع الديني.

هكذا صاغ غورلاو وشرويدر[2] نوعاً من التصنيف للحاجات الدينية تأسس على مبدأ الاختلاف الوظيفي لأصناف التدين، في مقابل استراتيجيات حاجات محددة. الأصناف السبعة التي حددها الكاتبان هي:

«تدين العبد المأمور به»: حيث الحاجة إلى الله الأب الحامي ووحدة كونية [...] حب

«الحاجة إلى الحضور الذاتي»: الحاجة لإثبات حيوي للذات، الحاجة للخلود؛

«متابعة الأعراف العائلية»: الحاجة للاطمئنان

«الورع الخلقي»: الحاجة لصياغة تعاليم خلقية قارة

«التطلع إلى الألوهية»: الحاجة إلى اكتشاف التواصل المباشر مع قوة مفارقة والتجربة أيضاً

«خدمة الرب في بعدها الاجتماعي»: الحاجة إلى إضفاء معنى على الفعل الاجتماعي

«عصمة الدين»: الحاجة إلى تجاوز القلق على مستوى المعنى للمقاصد النهائية للوجود

كما يلاحظ، تقع خلف هذه الصياغات فكرة جوهرية: أن مختلف أشكال الاعتقاد الخرافي والعقدي والأصولي والصوفي وغيرها ستلتقي مع حاجة عامة يعبر عنها الأفراد في مقابل الموت وجملة من الأسئلة، ترتبط، بحسب سابينو أكوافيفا[3]، بالخوف من الموت وبالحاجة إلى الخلود المشتركة بين البشر. فأمام الرعب من الموت اتخذ البشر تدابير صياغة معنى، كان الدين ولا يزال الإجابة الثقافية المركبة التي قدمها البشر في ذلك الشأن.

فلا يعتبر الخوف فقط صانع الآلهة، بل أيضاً، بحسب أكوافيفا، الإيروس، أي القوة الحيوية التي تدفع البشر للتفكير في الخلود والتفكير في عالم لا يفنى، فيه حاجة إلى

---

1. P. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1969.
2. L. Gorlow, H. E. Schroeder, *Motives for Participating in the Religious Experience*, in «Journal for Scientific Study of Religions», 7, 1967, pp. 241-51.
3. S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiosa*

الحب الشائع دون حدّ يحدّه

وضعت كافة الديانات العالمية الكبرى تقريباً تصورات عن العالم تأسست على مبدأ حدود الكائن البشري، حتى وإن لم يربط مفهوم الحدود بشكل دائم بعالم الآخرة. كما هو الشأن في الشنتوية، التي تعتبر بخصوص الروح حقيقة مفارقة تتجسد لحظة الممات، لكن المحل الذي يرحل نحوه بعد الروح يبقى غامضاً، كما تدرك حسب ... في الشنتوية، كما لاحظ ماسوجيرو «لا رجاء في جنة كما يفعل البوذيون ولا تضرع إلى السماء كما يفعل المسيحيون»[1]

وتفهم موضوعات الديانة المدنية بمعزل عن تقرير معناه من انعكاس التجارب العميقة التي يستبطنها البشر في دواخلهم. والنتائج المهمّة التي يمكن استخلاصها من هذا النوع من مقاربة في موضوع الاعتقاد الديني، على الأقل اثنتان

لا يشكّل الديني الإطار الثقافي فحسب، الذي يعبر الناس ممن يعيشون في مجتمع ما بواسطته عن ملامح صلبة جماعية عميقة، بل يحتوي كذلك على الحاجات الفردية -التحكّم في الخوف من الموت وتسريح الليبيدو- والحاجات الثقافية، مجموعة ثقافية

تعني دراسة الاعتقاد الديني التساؤل عن نوعية التجارب التي تشكّل مرجعية له، بخصوص التجربة العاطفية والعاطفية التي يحرّكها البشر أمام الموت والخسارة. تعني ضرورة أن يركّز الاهتمام في الدراسة التجريبية للاعتقاد الديني على التجربة الدينية

[1] B. Bhanu Satori, La [illegible], Rizzoli, Milano, 1984

الرسم رقم 3

رسم يلخص العلامات المباشرة وغير المباشرة للاعتقاد الديني

غير مباشرة	مباشرة
يؤمن بالعلاقة الرابطة بين وجود الله ووجود الشيطان	الاعتقاد في الله علي
الجنة والنار حقيقتان [illegible]	الاعتقاد بأن العالم خلقه الله علي
[illegible] الثانية	الإيمان بكتاب مقدس
وجود الله	– الإيمان بالآخرة
[illegible]	الإيمان بأن الشر [illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible] مصدر	الإيمان بأنبياء [illegible]

4. أبعاد التدين: التجربة الدينية

يدفعنا مفهوم المقدّس إلى تحديد المراد عموما بالتجربة الدينية، فهذا المصطلح عادة ما يحيل على نقيض الأطروحة ثنائية من مفاهيم صنّفها في جانب الآخر المدنّس. فمنذ اللحظة التي شرعنا فيها بالحديث عن التجربة الدينية، استندت مرجعيتنا أساسا إلى الشكل الذي [illegible] به الأشخاص، في سياقات تاريخية واجتماعية مختلفة.

ونسمّي المقدّس كل شيء يدركه الناس خلال مشوار حياتهم، ما يخلّف فيهم من أثر قوي، ومظاهر خارقة، أو كما يؤكد رودولف أوتو "الآخر المغاير كليا"[1].

ويعتبر العديد أن هذه التجربة نموذجية، يمكن أن تنفجر في لحظة ما من حياة الفرد [illegible] مواقف وسلوكيات منتظمة. فالشيء اللافت في هذه التجربة، أنها تجربة [illegible]، تنتج منظومة جديدة من الأفكار ومن القيم، وتوجّه فعل الأفراد الذين يعيشونها.

يعود الجذر اللغوي لكلمة مقدّس في اللاتينية إلى مفردة «*sacer*»، ويراد معنى في تلك اللغة مزدوج، ما هو حكر على الآلهة، وفي الوقت نفسه ما يثير الرهبة

[1] R. Otto, *Il sacro*, Zanichelli, Bologna 926

وبالتالي مصطلح «sacrificio» منحدر من نفس الكلمة، التي عادة ما ترجمة بالقربان والأضحية والذبيحة، يتضمن معنيين مختلفين: فهو في الوقت نفسه «إضفاء القداسة» و«الهلاك موتاً».

وقد حاول هوبرت وموس، تحديداً دور كهانة، تفسير هذه الازدواجية بشكل مقنع. يذهب الكاتبان إلى أن «الأضحية» هي عنصر أساسي داخل عديد الديانات التاريخية، فبواسطتها يحاول البشر عالم الألوهية، بفضل الوسيط الذي يمثله «الكاهن» عبر ممارسات خصوصية. يذهب الدارسان إلى أن تحويل الحيوان الأضحية إلى كائن مقدس جدير بعالم الآلهة، يتطلب التضحية به وقتله على عالم الأحياء. فمصطلح «sacerdote» في اللغة الإيطالية يشير معناه إلى الكاهن، وهو من يتولى ذبح الحيوان.

بهذا المعنى يتقابل مقدس «sacer» مع مدنّس «profanus»، مع ما يعني خارج حرم المقدس «fanum». وبالتالي يستدعي مقدّس فعلاً يقوم به البشر لإسداء الشكر إلى الآلهة وهذا في الأصل استثناء أوّلي يضفيه دور كهانهم على المصطلح.

وكما رأينا، يعود رودولف أوتو، حتى هذا المدلول مدلول حرفي، بفكرة المقدرة الهائلة، المدركة في قالب غريب ومرعب، فهي مستعصية الولوج بالتجربة، يبدو كما تمثّل تلك القوة المميزة. فالمقدّس بهذا المعنى، يشير إلى كل ما تم الإصغاء إليه أو إدراكه كمصدر للحياة، والقوة الحيوية الأصلية.

ونحاول عرض بعض النماذج المستوحاة من الديانات العالمية الكبرى، لتوضيح بشكل أفضل الدلالات المتعددة للمصطلحات ذات الصلة بالمقدس. فلنأخذ مثال الأولى من الديانة الشنتوية، ففي تلك الديانة توجد عبارة أساسية للتعبير عن المقدس الأعلى، وهي عبارة «كامي»، وهي حرفياً «ما يسمو في العلى». ففي التراث الديني القديم «كامي» هي آلهة وأرواح، وهي بعض كائنات بشرية، وبالخصوص قوى طبيعية جديرة أيضاً بالقداسة أو المهابة، تتضافر من جديد الروحية المقدّس، فالصيغة الظاهرة المثيرة للاندهاش، في السلوكيات الدينية الظاهرية

[1] H. Hubert, M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Minuit, Paris 1968 (trad. it. Morcelliana, Brescia 1970).

طبيعتين، وهي ميل إلى مواقف المأساة أمام الطبيعة، التي تحرك ثمة تكاثر الأنا في لدى
يبقي بدء مشاعر الإجلال نحوه.

ثمة أثر للأسطورة في كل هذا، وبخصوص ممكن للآلهة مصرع غير بائن في الأحداث
الطبيعية الكبرى للعالم، وفي مظاهر العربية المعززة (من الصخور المقدسة بما يأتي عادة،
حيث يمكن الإجلال مجموع من الصخور المشدودة نحو، خلفي أسطورة كبيرة من التراث
الشفوي) وبالتالي فثمة شيء يستبهمه موسم البابلي كقوة عليا مفارقة، مثيرة للرهبة،
يستدعي الأمر حيالها والتأمل فيها، لأنها في نهاية المطاف نافعة وحيوية لتأمين خصوبة في
هذا العالم.

ونستمد مثل ذلك من بوذية فتعد فكرة "الاستنارة" المعروفة بالسنسكريتية لفظة
"بودي"، التي تشتق منها كلمة بوذا، تعني (مستيقظ) مركزية في هذا التشكيل الاجتماعي
الديني وهو مقام لا يتيسر بلوغه إلا عبر رق باطني طويل نسكي وصوفي، ومستعد له
بجدية، عبر اكتساب تقنيات قادرة على توليد حالات غير معتادة من الوعي في ذهن الفرد
قد ينتهي مع حس حقيقة عميقة قادرة في التوغل على تحرير من يختصها من الشهوات ومن
التصورات الزائفة، التي تربط البشر بعالم التناسخ وبدورة تناسخ الأرواح.

فالتجربة النهائية التي تتيح معايشة هدوء الرحمة، من الانعتاق من كافة الروابط بالعالم،
يختصها مفهوم النرفانا.

كما ندرك، ومن دون تحوير مفهوم النرفانا الذي يتبع مختصا عن المقدس، ثمة في هذه
الحالة ازدواجية بنيوية أيضا تجربة غير موصوفة، وبالتالي فهو مفهوم يستدعي انفصالا، فراقا،
بالضبط عن رغبات الدنيا، وفي الوقت نفسه قوة جذب هائلة قادرة حتى الأفق كما تم إدراكها
ووصفها من قبل بوذا على أنها خلاص من العذاب والخلود والشقاء، ومنحه حياة
جديدة، وبعبارة موجزة إن صعب المنال هو ما يجذبنا.

والمقدس يكتسب مقاربات أخرى، هو هذه المرة نفسها إنه الاعتقاد الجمعي في
نظام ما فوق اجتماعي، تعبير عن حاجة تجاوز الفردية، التضامن والانتشار.

في الواقع غير العملي

يمكن أن تحضر تجربة المقدس في عدة أوجه وتتوافق عمليه تبلغ مستوى إدخال تحويل على المقدس ذاته وبعبارة مغايرة، بحسب الشكل الذي يعي به معايير الكلي، كحالة حالي أو كمبدأ مائز في الطبيعة وفي الكون، تتواله مختلف الأشخاص والهيئات مراقبة القوة المقدسة كثيرة، غير الاتصال بها أو الإحساس بالتمثل أنها يمكن تصنيف مختلف الهيئات بحسب الأوجه التالية

المقدس كفيض

الوحدة الكونية، لم يعني نفسه وجود علاقة بين البشري والطبيعي والألوهي دين الخلاص الكوني

السحري مع قوة الفيض، والقناعة بإمكانية تجاوز الفرد بين الشر والآلهة أو إمكانية تسخير الألوهي لأغراض بشرية أو مدنسة وعي سحري قدسي

تجاه المنعرج الصوفي، تكون نتيجته هجران هذا العالم أو حيازة مواقف أو ممارسات نسكية تهدف إلى تخليص الجسد والعقل من معاناة دين الانبعاث

المقدس كمعطى متعال

يُدرك البشري والطبيعي كعالمين متمايزين عن الألوهية، لكن غير منفصلين عنها، فمنها يمركزان كمحتويين أو منفصلين عنها وتمثل الألوهية أو القوة المقدسة الأمر الأعلى المتقدم القائم

في تجربة المقدس المتعالي تكون الهيئة الوحيدة الممكنة بغض طاقته من خبرة العارفين بالمقدس وتسبيل حضوره ضمن اللغة والمعرفة البشريتين

يبقى السؤال مطروحا كيف السبيل إلى قياس التجربة الدينية؟

تمثّل الوسائل الأكثر رواجاً في الرسوم البيانية والأصناف التي تشكل الإطار العام

F. Ferrarotti, *Il paradosso del sacro*, Laterza, Bari 983

- مستويات جوهرية: تقيس أنواع العواطف التي تثيرها تجربة المقدس في الأفراد الذين يعربون عن مشاعرهم تلك التجربة
- مستويات اسمية: ترتّب المفاهيم التي يستعملها المستجوبون في الواقع «بتعبير كيفي» ما يختبرونه
- مستويات قياسية: تسمح بفهم إن كانت العواطف والتجارب المكتسبة من طرف فرد أمام المقدس هي متشابهة أو مختلفة، مقارنة بغيرها من الحالات أو الأوضاع غير العادية للوعي[1]، أو مماثلة من النوع نفسه
- مستويات السياقات: تسعى لتوضيح الأوضاع التي تروي من خلالها الفرد تجربته مع المقدس (كما هو الشأن أمام الزمن ذو دوره حياته، في اللحظة التاريخية وفي العصر وفي الأوضاع الاجتماعية المحددة)

لقد بيّنت عديد الأبحاث التي أجريت، سواء في الحقل الاجتماعي أو في الحقل النفسي الاجتماعي، العلاقة بين سعادة النفس والحسية والحضور العميق لتجربة دينية على مستوى الفردي[2]. فأحياناً في هذه الأنواع من الأبحاث يتعذّر التمييز جيّداً إن كان الحديث عن تجربة دينية أو عن اعتقاد ديني للأشكال الفردية أو الأشكال الجماعية في حب وتجربة عن المقدس، كما هو الشأن في أبحاث ستيير عن «الأشكال الحية بعد الممات»، التي تبدو تُفصح عن وعي عاطفي أكثر من تلميحها إلى تجربة مباشرة مع المقدس. لأن صياغة «مسألة» موت الفردي، في بعض الديانات الكبرى، يجري خلطها بأنماط مختلفة عن تلك العائدة إلى الثقافة الغربية. فالتجربة الدينية في البوذية أو في الهندوسية، لا تولي شأناً للاعتقاد في وجود عالم الآخرة، والإله فيه هو الخالق والمنجي.

---

1. T. Tart, *Stati non ordinari di coscienza*, Astrolabio, Roma 1972.
2. L. Y. Steinitz, *Religiosity, Well-Being and Weltanschauung among the Elderly*, in «Journal for the Scientific Study of Religions», 1, 1980, pp. 60-6.
   W. C. Roof, *Concepts and Indicators of Religious Commitment: a Critical Review*, in R. Wuthnow (ed.), *The Religious Dimensions*, Academic Press, New York 1979.

ووفقاً لباحثات أخرى، بحسب رأيه، في تسليط الضوء على شكل محدد من التجربة الدينية، ألا وهي التجربة الصوفية. فلا يمكن اختزال كل التجارب الدينية في النوع الصوفي، لأن هذا الأخير «طريق سام»، في حين أن التجربة الدينية العميقة المثيرة شعورياً هي الأكثر انتشاراً من نمط الصوفية. لكن ما مدى توفيق الكاتبين السابقين؟ ولا ننس عمق حضور أو غياب التجربة الدينية في العينات المسحوبة عبر رسم بياني، وإمكانية ترجمة الأوصاف الإجرائية التابعة للموضوع، إلا عبر قول مختصر أو بعجز اللسان عن وصفه، عموماً. وعلى هذا المنهج يستفيد تكوينياً[2]، نمط الصياغة انطلاقاً من سؤال أساسي طرحه هاي[3] في بحث سالف، يدعو المستجوب إلى الاعتراف بخصوصيات التجربة الدينية، رابطاً إياها بمجموعة أخرى من المواقف مرتبطة بالخوف من الموت وبالتجربة الحسية.

وفي كل الحالات تبدو التجربة الدينية في عين الدارسين تجربة ذاتية توحيدية، تجربة عميقة تملأ الوعي الفردي، فيمكن أن نمسك بالعناصر التالية، والقابلة في مجملها للترجمة ضمن مؤشرات:

- قناعة ذاتية بحضور قوة خارقة
- مشاعر التمسك والانجذاب والامتلاء من جانب تلك القوة
- سلوك مسلك جديد في الحياة، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، بعد اللحظة التي يحدث فيها ذلك «اللقاء»
- تقلص المشاعر النفسية السلبية، مثل الضيق والجزع والتوتر، إلخ

ومن له صلة بالنقطة الأخيرة خصوصاً، أن مسألة لا تزال قيد البحث. وفعلاً فعلاقة الربط بين حضور التجربة الدينية وتقلص الضيق أو الجزع، هو في الحقيقة ليس حكراً على الدين، فالدين حين يعاش بطريقة ذاتية وبشكل عميق، يمكن أن يحد من مستويات الجزع،

(1) R. W. Hood, R. J. Morris, *Knowledge and Experience*, in «Review of Religious Research», 2[illegible] 198[illegible], pp. 76-84

(2) راجع الفصل الأول.

(3) D. Hay, *Religious Experience amongst a Group of Post-Graduate Students. A Qualitative Study*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», [illegible] 1979, pp. [illegible]64-82

D. Hay, *Exploring Inner Space*, Mowbray, London 1987

لكن الأمر يختلف هناك، ما لم تدعمه خبرات موسعة على غياب من الناس، وقد ...
يتم حتى الظرف الراهن. وعلاوة على ذلك، توجد صيغ أخرى لا تمت للدين بصلة يسعى
الناس إليها للتغلب على الضيق، يكفي التفكير في التأمل المتعالي، وهو ليس دينياً، بل ممارسة
تمنح إحساساً بالطمأنينة الداخلية[1]، حتى وإن حصرت في ذهن مؤسس هذه المدرسة مميزة
تماماً، فالغورو الهندي مهاريشي جوجي، ملامح دينية كونية جديدة غرضها تخليص
البشرية من شرور العالم.

الرسم رقم 4

أبعاد التجربة الدينية وأوصافها

أبعاد جرى اختبارها

تمنح التجربة الدينية حيث هدفها التجربة في غيابها

أ- غالباً ما أحس بالقرب من الله

ب- يمنحني الدين إحساساً بالأمان أمام الموت

ت- يمنحني الدين تأويلاً مجدياً للوجود البشري

ج- في التجربة الدينية يعد الاعتقاد بوجود كائنات مفارقة يمنح الحياة معنى أساسياً.

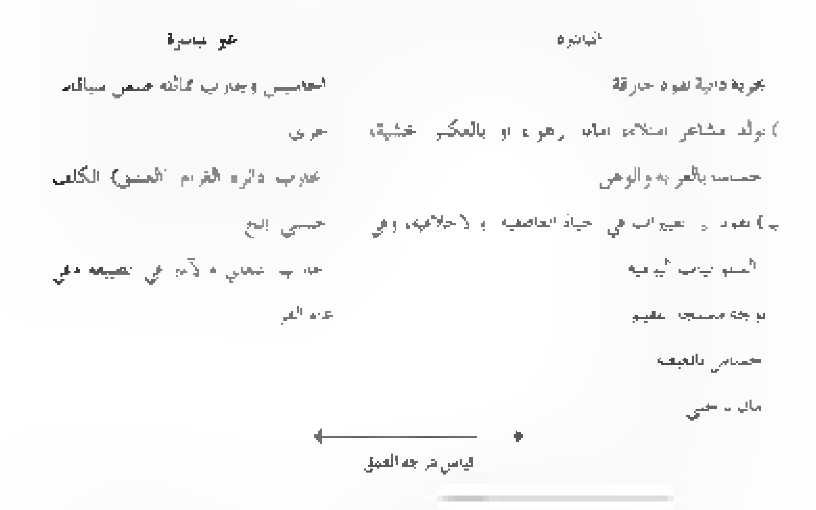
المصدر:

G. DEJONG, J. FAULKNER, J. WARLAND, *Dimensions of Religiosity Reconsidered*, in "Social Forces", 54, 1966, pp. 866-89

(1) M. Macioti, *Teoria e tecniche per la pace interiore*, Liguori, Napoli 19[illegible]

الرسم رقم 5

المؤثرات المباشرة وغير المباشرة للتجربة الدينية



وبعبارة مغايرة، ليس التأمل متلقي عرضه، بل صيغة يتعلمها الفرد، من خلال دورة تعليمية مدفوعة الأجر، بحفظ قدرات التحكم بالحالات الذهنية. فهناك دراسات تبين كيف أن الممارسة المنتظمة تخفف مستويات الضيق والتوتر حدة وتساعد على بلوغ العافية.

وبناءً على ما ذكر، يمكن القول إن الدافع لهذه الدراسات عن التجربة الدينية يعود بالأساس إلى نداء «الخصوصية»: إلى عيش تجربة المقدس. حين أقول هذا، لا ينبغي أن نفكر في تكرار الطقوس، التي تهب الديانات الكبرى بل فرصها كي تتم على رؤوس مؤمنيها، بل بالأحرى من جانب، في «وهج» الشغف والعواطف، الصالح بذلك كل المتصوفة، في تجربة المقدس، ومن جانب آخر، في الحدث الذي يأتونه جسديًا (تمام ووضع غير عادية، ولتحقيق عوائد خاصة، والخضوع لنظام قد يبدو في حالات أخرى غير مقبول («إماتة» الجسد الذي يتحدث عنه كبار المتصوفة المسيحيين، أو ممارسة اليوغا في التقاليد الهندية التي

يسمح بالتدرج بسحر من عن حب أبدية وحيرة السعادة والأمن الداخليين، كحالة أولى مهمة في مسار نحو «الصمدي»، النور الصوفي النهائي.

5. أبعاد التديّن: الممارسة الدينية

وعلى جانبٍ آخر، خلال الثلاثين سنة الأخيرة عملت بحوث في هذا البعد، فاقت غيرها من الأبحاث في مجالات أخرى في علم الاجتماع الديني. ودواعي هذا الإلحاح متعددة ومركّبة، نكتفي هنا بتصوير بعضها، الأكثر جدوى.

بالخصوص، بدت الممارسة الدينية مع علماء الاجتماع حدثاً اجتماعياً قابلاً للمعاينة والترجمة في نسب إحصائية، تُصنع على أسس معايير مسموعة: العمر، الجنس، المهنة، الفضاء العمراني، وما شابهها. في مستوى ثانٍ، بدو ج ثقافية خاصة حول خط علم الاجتماع، خصوصا في أوروبا، الخطوات الأولى في الحقل الديني، علماً أنه ما بقي محكوماً بسلطة الكنيسة الكاثوليكية في ما يتعلق بمراجع ممارسة الدينية يوم الأحد وأداء القداس عموماً؛ ولهذا السبب بدا الحيز متواجد على القداس يوم الأحد رجب.

ومع الوقت الذي شهدت فيه العلاقة بين علم الاجتماع الديني والكنيسة الكاثوليكية انسجاماً، معنى أنّ علم الاجتماع بشكل منظم، معارف وحرب ضروب المجالين مرتكزة أساسا على ممارسة الدينية، مهنة العلمية الإحصائية بسلوكيات متكررة للاجتماع ضمن مقاربات أوسع وأكثر شمولا، تسمح سواء في صيغ نفس عامة، مثل تلك المقترحة من طرف أكوافيفا، بشأن أفول المقدس، أو بصيغة تخط معتقدات وممارسات دينية.

ويمكن الحصول على معلومات عامة، بالاستناد إلى المعارف المسموعة المتراكمة في علم الاجتماع الديني (من ثلث الأوروبية إلى الأمريكية) والمائية من ... مثل بولوب وبورغسلاسي سابقاً[5] خلال الأربعين سنة الأخيرة.

S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano, 1961.

2. S. Burgalassi, *Le cristianità nascoste*, Dehoniane, Bologna, 1976.

(3) جرت في عشر السنوات الأخيرة عدة أبحاث في علم الاجتماع الديني في أوروبا تمت بواسطة فيرباك ويفوبورسكي وحرب وكبيالة ثم لاحقاً مع كومبلا ودكلز وهالاس وفوريت وغرابوسكا في بورغسلاسي.

وتتعلق الإشارة الأولى بالعلاقة القائمة ليس فقط تداولاً معرفياً، بل تعني إحصائياً
بين الأبعاد الثلاثة: التجربة الدينية والاعتقاد الديني والممارسة الدينية. وقد تحدث ديجونغ
وفوكنر وورلاند، ضمن هذا السياق، عن عامل وحيد شامل، نتاج التواصل بين
الأبعاد الثلاثة المذكورة سلفاً، وعيّنته بـ «generic religiosity»[1].

وخلال 1972، أُجري بحث أعدّته أورسولا بونس نونينغ[2] في مدينة ألمانية كبرى على عينة
نموذجية. وقد جرى السعي، على فرضية العمل خارج اختيارها، لتوضيح مسألة انسجام
ومصداقية إحصائيات الأبعاد الخمسة المذكورة من طرف غلوك. وخلصت الباحثة على إثر
استبيانها من بحثها، إلى أن البُعد المسمّى بـ«المعرفة الدينية» خسر الدلالة. وفي مستوى ثان
وجدت أن الممارسة الدينية تبدو مدمجة ضمن بعد «الانتماء». من خلال معاينة الوقائع، تبدو
العوامل الثلاثة: الاعتقاد والتجربة والانتماء وحدها القادرة على تفسير 5 بالمئة من التنوّع
العام.

ويمكن التعامل مع التجربة الدينية على أساس كونها مؤشراً على درجة الانتماء إلى مجموعة
دينية محدّدة، سواءً أكانت تفرّعاً كنسيّاً، أم مجمعاً، أم شعيرة، أم حركة، الخ. لكن مع احتمال
تمييزها، منذ اللحظة التي تقدم فيها أصناف ممارسي الشعائر، لمستوى قار من الانتماء، كما
يجري في مجتمع معاصر في عديد الكنائس، سواء منها الكاثوليكية أو اللوثرية.

ويجري التذكير بمفهوم قديم، يعود لألبورت[3]، من جديد، للانتماء، يميّز فيه صاحبه
بين الدين الباطني والدين الظاهري. ينطبق في هذا الجانب الأخير للإشارة إلى منظومة اعتقاد
ديني مستجيبة في ممارسة خارجية، غير معيشة بشكل مقنع وعميق. أما الأخرى، [illegible]

بخصوص هذه المرحلة [illegible] الأبعاد في علم
الاجتماع الديني، وهي تمثل ما بعد الحقبة الغلوكية. انظر مقالات ميكائيل وج. بيغال وبونس، ضمن عدد
خاص من مجلة
"Archives de Sciences Sociales des Religions", 65/1, 1988.

1) G. Dejong, J. Faulkner, J. Warland, *Dimensions of Religiosity Reconsidered*, in «Social Forces» 54, 1976, pp. 866-89.

2) U. Boos-Nünning, *Dimensionen der Religiosität*, München 1972, (policopiato).

3) G. W. Allport, *The Individual and His Religion*, MacMillan, New York, 1950.

بشكل فردي، بغرض تقديم هيئة اجتماعية وأيضاً الانتساب إلى الحقل الحادث، ضمن شريحة اجتماعية أخرى. في حين الدين الباطني يعتبره نوع من الاعتقاد والممارسة الدينية، يكون الفرد عن طريقهما أكثر «انشغالاً بحد ذاته منفصلاً عن تسخيره لأغراضه».

فمنذ عشرين سنة أدرك آلبورت استحضار صنوين من التدين في مجتمع في عصره، نمط التدين الذي يعود إلى ممارس الشعائر الذي يظهر بأنه تعبير عن ولائه لجماعته التي ينتمي إليها، ونمط التدين الذي يعود إلى المؤمن الذي يعيش في الممارسة فرصة لهدايته الخاصة.

وثمة بين مثالين مختلفين في ممارسة الطقوس والممارسة الباطنية، مسار صوري تختص فيه أشكال وسطى من المشاركة الدينية، وبالتالي ولتعميم خلاصة أولية، فالممارسة هي تعيين من قبل الممارس للشعائر جملة من التعاليم الدينية، التي تفرضها مؤسسة، ويكون الولاء إلى معتقدات وعملية.

وتتلخص العناصر التي تتحقق ضمن نمط الخلاصة في النقاط التالية:

- وجود سلطة دينية مكلفة بضبط الانسجام بين المواقف العقدية والسلوكيات الطقسية.
- وجود مجموعة من الطقوس يجري تكرارها دورياً، مع الاحتفاء بها في أماكن مخصصة محددة.
- ثنائية بين من يتولى تسيير فضاءات الممارسة الدينية وبين من له دور المشاركة في أداء نمط الطقوس، وهو من لا يعني دائماً فاعلاً أو معارضاً.

ويترتب على ضوء العناصر الثلاثة المذكورة: السلطة والطقوس والجهاز الكهنوتي، كيف تشكل الممارسة الدينية مؤشراً جيداً على الانتماء، إذن فما هي المتغيرات التي غالباً ما تحصر على مستوى العملي التجريبي، بتحديد الأبعاد التي ينبغي قياسها؟

سنستعرضها في العناصر التالية:

- المشاركة في الطقوس وفي خدمات الجماعة، التي تقدر السلطة الدينية أنها رسمية ومفروضة. يمكن الحديث عن القداس بالنسبة إلى الكاثوليك، خدمات يوم الأحد بالنسبة إلى كافة الكنائس البروتستانتية، صلاة الجمعة في المسجد بالنسبة إلى

المسلمين، طقوس السبت بالنسبة إلى اليهود وما شابهها.

- مشاركة في الممارسات الطقوسية العمومية، يمكن تمامها بشكل محدّد وفي مناسبات عمومية معلومة، فعديد الطقوس في اليهودية تجري في أوساط عائلية مثلا.
- مشاركة «الخفية» والطوعية، متمثّلة في الأنشطة الموكولة إلى مبادرات الأفراد، مثل ترديد الأدعية، وترتيل بعض المقاطع المأثورة، والتأمل في النصوص المقدسة والممارسات النسكية الخاصة وما شابهها.

ويبدو التمييز بين الممارسة الأولى والممارسة الخفية مهمًّا، منذ اللحظة التي تظهر فيها الثانية أكثر عمقاً وأكثر انتظاماً من الأولى. فبحسب مختلف السياقات الدينية، يمكن الخضوع على نوعيات في الممارسة الطقوسية، لكن التأكيد على بقاء بعض العناصر ثابتة، وبالخصوص ثبات. فعلى مستوى أول يتعلق الأمر في ممارسة درجة الإلزام الجماعي التي يفرضها الطرف الاجتماعي الديني على مستوى واسع؛ وعلى مستوى ثان، يمكن أن يعثر، إلى جانب وظيفته الأساسية والجوهرية متمثلة في إظهار نوع من التجربة والاعتقاد الديني، عن عدد من الوظائف ذات الطابع السياسي والثقافي.

وقد تسمح لنا سلسلة الأمثلة المستخلصة من سياقات مختلفة بتوضيح ما ذكرناه. مثل الأول تقارب بين مشاركة المؤمنين يوم الأحد في القداس الكاثوليكي، في منطقة حضرية أو في إحدى المدن الكبرى لأي بلد من بلدان العالم، ومشاركة أتباع من محلة شهود يهوه في تجمع يوم الأحد في القاعة الكبرى.

ففي الحالة الأولى، تتقارب درجة الإلزام الاجتماعي الصفر، فمن يريد مشاركة في القداس فإن الضغط الاجتماعي تقريباً منعدم، جزء من مطالب تلك السلطة الدينية والإكليروس من احترام محرمات الدينية خارج الأفراد. في حين في الحالة الثانية، يحضر الإكراه بقوة عبر حد نظام من الضغوطات والرقابة يؤكد حسابات بالغياب لدى من لا يلتحق بالتجمع. وفي ما يعني بالنسبة إلى الحالة الثانية فنحن حيال مجموعة تقوم بصياغة نظام من الاعتقاد الوظيفي بغرض إرساء نوع من التماسك داخل الجماعة.

ومثال الثاني يتمثل في صلاة الجمعة في مسجد شيعي في إيران وقدّاس يوم الأحد في

بولونيا الكاثوليكية إبان فترة الأحكام العرفية (1980). وفي كلتا الحالتين نشير إليه بالغة المعنى. فالشعيرة الجماعية لصلاة الجمعة أثناء وقت الظهر بسيطة، لكن ذات دلالة قوية، ويتولى تسييرها إمام، وفي أغلبها يكرّس المؤمنون تقريباً الأفعال والأقوال نفسها (كما هو الشأن في الديانات السامية الأخرى، كاليهودية والمسيحية، وتشكل وحدة بين الكلمة الإلهية نفسها والحركات التي هي بمثابة تمديد للكلمة) فضلاً عن الغناء (أمام خطبة خطيب أو... كما في صلاة الجمعة). ويتجاوزون في بعض المناسبات المواضيع الدينية لتتضمن مواضيع سياسية و تتعلق بالحياة المدنية للأمة. فالمسجد هو مكان مقدس لكن ينبغي ألا يحجب عن الأذهان أنه فضاء للقاء والحوار في العالم الإسلامي، ويمكن أن يكون المسجد أحياناً مكاناً للأكل أو مضجعاً للنوم.

وكما نعلم، يسود اليوم في إيران المذهب الشيعي، وثمة خصوصية في فارس تعود إلى أسباب تاريخية وإيديولوجية، وبسبب تشكيل جهاز إكليروسي يتمتع باستقلالية مالية وسياسية ولقد شكّلت المرجعية الشيعية دائماً وباستمرار سلطة دينية، على الأقل منذ القرن الثامن عشر، حين انتهت الأماكن المقدّسة الشيعية العراقية في النجف وكربلاء تحت السيطرة العثمانية فترسّخ نفوذها منذ تلك الساعة، يمكن لآيات الله توجيه التدخّل في الصراعات السياسية، وحين تقف حركة شعبية في وجه سلطة غاشمة تشيع الفساد بين المسلمين. وهذا التقليد الذي عرف حقبة طويلة من القمع، عقب حكم العائلة البهلوية، منذ 1925 إلى 1979م، عاد بقوة على مسرح التاريخ حين تزعم آية الله الخميني فعاليات الثورة لإزاحة نظام الشاه رضا بهلوي

وبالتالي كان المسجد المكان الذي احتدم فيه الحراك الاجتماعي، وهيأ لمسيرته الكبرى التي قلبت نظام سلطة عائلة بهلوي، أو بشكل أدق شبكة مساجد منتشرة على كامل تراب البلد، والتي مولت مهام الدعاية الإيديولوجية والسياسية. فقد كان الدين الخطاب المعنوي الذي على أساسه جرى تمتين عرى التماسك بين القيادة الكاريزمية وجماهير الثورة.

ولو تحوّلنا إلى سياق مغاير، نحو فضاء كاثوليكي في بولونيا وانقلاب الجنرال ياروزلسكي، الذي ضرب بقوة حركة سوليدارنوسك. فإن عدداً أيضاً، وبدوافع تاريخية عميقة (مثلت الكنيسة الكاثوليكية البولونية حتى أثناء المحطات الحرجة من تاريخ بولونيا الحديثة وحدة

للأمة والعطلة المرجعية الخاصة بالهوية الوطنية) العنصر الكاثوليكي الرئيس: قداس يوم الأحد، أثناء فترة الأحكام العرفية، يمثل مناسبة التي تلتقي فيها عديد المشاعر الدعوية الدينية والوطنية والسياسية المعارضة للنظام. فرغم أن كنس تعلن بعد كل قداس مسيرات احتجاج صاخبة، فضلاً عن تحول مواعظ يوم الأحد إلى مناسبات لتحليل الأوضاع السياسية فالحالة الأكثر شهرة والأكثر درامية التي تعود إلى رجل الدين بوبيلوسكو، الذي قتلته البوليس بسبب ما عرف به حينها بـ«عظات من أجل الوطن»[1]

وفي الفترة نفسها، حول البحث غابرييل لوبرا (1899-1970م)، ملهم «مجموعة علم اجتماع الأديان» Groupe de sociologie des Religions بباريس ومؤسس مجلة «أرشيف علم اجتماع الأديان»، جزءاً كبيراً من جهده المنهجي للممارسة الدينية. ويذهب الدارس الفرنسي إلى أن الإحاطة بالممارسة الدينية ينبغي أن تتم ضمن منهج شامل، من خلال موضعتها داخل السياق التاريخي والجغرافي والمؤسساتي لمختلف الوقائع الجهوية الفرنسية. وقد نشأت الفكرة بسبب الشكل، ثم جرى السعي لإتمامها من طرف إيزامبير[2]، بعرض رسم خارطة شاملة للممارسة الدينية على التراب الفرنسي، من خلال مزج عديد السوعات الاجتماعية البنيوية والثقافية

وتتلخص الفكرة الجوهرية لدى لوبرا في أن الممارسة الدينية تمثل عنصراً تفسيرياً لمعاني انتماء المؤمنين مع كنيسة لا تتحدد بالولادة. ملك تعطر إلى الممارسة كعلامة مرجعية للقيم المشتركة بين جماعة محلية، الفضاء القابل للملاحظة والاختبار التي يمكن الانطلاق منها للإلمام بما يسميه لوبرا عمق الحيوية الدينية وانتشارها. فلا تقتصر قدرة ذي شأن على الاستمرار في الزمن بأشكال روحية ومؤسساتية فحسب، بل في ما ينسجه من علاقات اجتماعية وثقافية واسعة[4]

---

(1) A. Menk, P. Michel, *Mort d'un prêtre*, Fayard, Paris 1983.

(2) F. Isambert, J. Terrenoire, *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*, CNRS, Paris 1980.

(3) تابعة لأعمال غابرييل لوبرا على أعمال «مجموعة علم اجتماع الأديان» في المركز القومي للأبحاث العلمية بباريس، انظر:

(4) G. Guizzardi, E. Pace, *Sapere e potere religioso*, De Donato, Bari 198

وفي الهولندا حيث لا يكمنهم من علماء الاجتماع، خصوصاً في المقاطعات الكاثوليكية، في فرنسا وإيطاليا وأسبانيا وبلجيكا، مختلف نموذج حقلي، عادة ما ندرج نعته بالسوسيوغرافيا الدينية. وهو عبارة عن نموذج من الوصف لسلوكيات الطقسية والولاء للإيمان، يعتمد عليه جميع الرصد العددي، يجري على أساسه ضبط مختلف المجموعات الاجتماعية الدينية (من يترددون بشكل دائم على القداس يوم الأحد، الذين يعودون أثناء الفصح فقط، وأثناء عيد الميلاد، وهكذا دواليك) ويوفر الأشكال الأخيرة العلامات الجلية لتقييم لانحسار أو الثبات لدى الكنيسة في مجال محدد.

ويثير النقص في مقابل المنهج السوسيوغرافي عدّة انتقادات، معتبرين إياه بنحو يستطيع السلوكيات والمواقف بناء على الإحصائيات. وهو ما يتعارض مع حقيقة أنظمة مرئية في مستوى التعقيد. فمثلاً أنظمة لا يمكن الإلمام بها إلا عبر إحاطة بالتوزيع النفسي لمجموعة البشرية، والأشكال التأثير والتصميم حيث يحدد وأثر الصياغة مربية عن بناء على مستوى الفردي. ومن هنا برزت فكرة الحاجة إلى منهج النوعي في (منهج النمو) لتجميع المعنى الذاتي للسلوك الديني لدى مجموعة من الأفراد وتقييم تواريخهم وتجارب حياتهم.

الرسم رقم 6

الأبعاد وتدرجات الأصناف

أبعاد عمادية الدينية

أ- يقدر على عيش التجربة الدينية خارج مؤسسة الكنيسة خاصة

ب- خصوصية [illegible] على الساعة [illegible] تجارب نفسي

ت- [illegible] على الأقل ثلاثة مرات على الأسبوع في طقوس [illegible] بالنسبة للمعنى الديني [illegible]

ث- أصلي بانتظام

ج- فقط حين الشيء بإمكانه إتمام طقوس الزواج الديني

مصدر G DEJONG J FAULKNER J WARLAND. 1966

وعلاوة على ذلك، وبحسب باحث آخر، يتجه الدين في المجتمع الغربي المعاصر إلى التحول إلى شأن خاص، معيش بأشكال «مستترة». هكذا، باتت معدلات ذوي العضوية في المذاهب الدينية الكبرى تحوم حول 20 و30 بالمئة بين أفراد الشعب، وهو ما لا يعني أن البحث عن التجارب الدينية والروحية، خارج السياقات التقليدية (الكنائس والنحل التاريخية) هو بصدد الانحسار. بل شتى مؤشرات تخالف ذلك. وبالتالي بات التركيز منصبًا على الأشكال غير المؤسساتية للمعيش الديني، مع ضرورة التعويل على أدوات منهجية ملائمة لقيس واقع مستقل عامة ومتميزة بقلة الظهور الاجتماعي.

فهذا التحول في الاهتمام من الجلي إلى الخفي، ومن الظاهر إلى الباطن، يمكن كذلك تفسيره بطريقة أخرى. فإن وفي مستهل الخمسينيات، كانت مهام علم الاجتماع الديني، خصوصًا منه الأوروبي، مجتمعات أقل تنوعًا وأقل تعقيدًا مما باتت عليه خلال العقود الثلاثة الأخيرة. فإن كانت تتمثل في الأولى تحديد المركز الحيوي لنظام اجتماعي ديني مهيمن، فإن تلك العملية صارت اليوم عسيرة وغير متاحة.

وهكذا، فشتى بعيدًا عن الكنائس في المجتمعات الأوروبية حتى الستينيات - جدير بالاعتبار (من أن التوجه العلماني)، فإن الواقع الاجتماعي اليوم في المجتمعات الصناعية المتقدمة متضرر وصار محل نقاش جزء هام من الثروات خلاص مشرعة في السوق، بعبارة بيرجر وواليس، ومشاركة متنافسين من أديان وأشباه أديان أخرى.

ففي اللحظة التي يحدث فيها ذلك، تتحول الممارسة الدينية لتتحول إلى علامة، لتكتسب شكلًا عرض الولاء والمشاركة، مغايرة لمقاصد التعبئة المؤسسة دينية محددة. كما لاحظ ذلك بدقة ويلسون: «العلمنة في ترابط مع تحولات بنيوية داخل المجتمع، تعريج مختلف قطاعات الأنشطة الاجتماعية في أشكال كثيرة التخصص. بهذا الشكل بات الدين بعد أن كان جزءًا من النسيج الاجتماعي للحياة عامة، في المجتمعات الحديثة، يتمثل في ذاته النظام».

---

(1) A. Nesti, *Il religioso implicito*, Ianua, Roma 1985.

(2) B. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1976, trad. it. Borla, Roma 198[illegible].

وما عادت الممارسة تمثل الجوهر المرئي للمشاركة في حياة المؤسسة الدينية، ولا العلامة الجلية لوجود تجربة دينية فردية أو جماعية بين أفراد جماعة تعيش معتقدات تتوافق مع برنامج الممارسة، في مجتمعات متقدمة، فرص اكتشاف أو تجريب أشكال مستجدة من التدين.

6- أبعاد التعلق: الانتماء

ونقصد بالانتماء مجمل المواقف التي تميز الانضمام إلى جماعة أو مؤسسة ذات طابع ديني، أو مجمل آليات الانضمام والانخراط والمشاركة الشكلية في حياة هيئة، تتمتع بمخطط معين، ولها صبغة دينية دائماً. فحين نتحدث عن المواقف، فإننا نستند إلى شروط ذاتية في حركة وفي العمل الفردي، وحين نشير إلى أشكال الدخول والمشاركة نلمح إلى أنماط متغايرة من تشكل الانتماء، إلى مسارات الانضمام التي تنتهي مع طقوس القبول، وعرض قبول عضو جديد في الجماعة، إلى أنشطة العمل التربوية في التجمعات التابعة، إلى ممارسة التبشير والترويج للأفكار التي تعود إلى الجماعة التي ينتمي إليها.

وبحسب المواقف، نكون قبالة مجموعة من الفعاليات يجري الإفصاح عنها في سلسلة من الممارسات والسلوكيات، لا تنحصر فحسب في المشاركة في الطقوس المحددة رسمياً لمؤسسة دينية معينة أو لجماعة من المؤمنين. وبهذا المعنى، يكون الانتماء الديني أكثر شمولاً من الممارسة الدينية. قد يمكن التردد على الطقوس الشرعية المفروضة، لكن في الوقت نفسه قد يصحب ذلك نوعاً من التراخي في الانتماء.

وهذا الانتماء، يمكن أن يأتي عبر شبكة الجماعة، أو الكنيسة، أو الحركة، في تنظيم ديني، لكن في الوقت نفسه في مجموع من الروابط العملية، في الحياة اليومية، تشدّ أناساً معاً يحسون بانتمائهم إلى تنظيم يسندهم. ولكون الانتماء شبكة يمكن أن ينحصر في محدّدات مكانية وزمانية.

---

1 R. Wuthnow, *Experimentation in American Religion*, University of California Press, Berkeley, 1978.

D. Hervieu-Léger, F. Champion, *De l'émotion en religion*, Centurion, Paris, 1989.

F. Ferrarotti, *Una fede senza dogmi*, Laterza, Bari, 1990.

وضمن المحدّدات الزمانية، يمكن بناء مسار دورة العلاقات التي ينسجها الفرد مع واقعه
دينية منظمة وتوزيع مضبوط، ضمن قوام ... مني، العلاقات العملية التي ينسجها لإضفاء ميزة
وخصوصية أو أهمية معنى الولاء لمجموعة أو الجماعات الدينية التي اعتنقت حياته
وفي حين يمكن رسم المقتضيات المحتوية لمعنى الانتماء بشكل فعلي ضمن محدّدات المكان
ويكون بالنسبة إلى المنتمين إلى حركة هاري كريشنا ترديد مراسيم منمّقة بكريشنا على قارعة
الطرقات، ويكون بالنسبة إلى أتباع شهود يهوه بملاحقة مبشّرين في الطرقات وفي المنازل،
وبمشاركة في مواكب الدينية بالنسبة إلى الكاثوليك، في زمن سابق، وبات اليوم في مختلف
الأشكال العفوية للحج
وقد ذكرت سد قبيل مقولاً حيه أهمية في شرح مفهوم الانتماء ألا وهو الولاء يحيل
الانتماء إلى فكرة أن الفرد، خصة إحساسه بالانتماء إلى كنيسة أو إلى محمد، يبقى كلّ و
حريّ سلسلة من الواجبات، ويكيّف معها طواعية ويشكل واع، كعلامة ثابتة على تحديد
لمجموعة مرجعية ويستدعي الانضمام حساب بالانحياز إلى جهة، وبالتالي معنى من الولاء
اليّ
فإن استعملت مصطلح الأثر في العلوم السياسية، فإن الانتماء يطبع أشكال مساركة
والنشاط (في حالة «سبب الإيمان») ومن وجهة النظر هذه يمكن تأكيد أن كافة الأنشطة
الليتورجية التي يؤديها المؤمن، تتوجه بالضرورة إلى إظهار التناسق بين الانضمام إلى دين
والسلوكيات التابعة، وبصورة مغايرة، تعرض تشجيع الجماعة الاجتماعية رسالة دينية
ويمكن توضيح ما ذكرنا بضرب مثلين
بالنسبة إلى المنتمي إلى جماعة «شهود يهوه»، الدعوة المباشرة بالتردد على المساكن، هي
في الوقت نفسه، تعبير منسجم مع القناعات الشخصية، وهي نشاط يساهم في سمعة جماعة
النخبة وبالنسبة إلى كاثوليكي يتم الذهاب إلى القداس يوم الأحد بعرض تعميد الأبناء أو
إتمام أسرار الزواج أو أداء طقوس أخرى، ويمكن اعتبارها تحدث بشكل ذاتي كافية
تشخيص نوع من الانتماء، وفي هذه الحالة لا وجود لالتزام بمقاصد محدّد. فليست هناك فرصة
للتحرك يشبه ما نعرفه المسارات الشعائرية الكبرى

ونظرياً، يمكن تحديد ثلاثة أنواع من الانتماء

- المشاركة الطائفية
- مشاركة بعزوف الطقس
- طقس من دون مشاركة

ونقصد بالنوع الأول، المشاركة الطائفية، كافة أشكال انخراط المؤمنين الذين يساهمون في أنشطة الدعوة ويبدون التزاماً عملياً يتصف به من انتماء وانتشار التنظيم الديني الذي ينتمون إليه، وتكون العلاقات الطرفية بالانتماء مشاركة في أنشطة خدمة غير كافية، مع حرص على مشاركة نشطة في أهداف مؤسسة الانتماء.

وهي مفاهيم مشكلة بوعي منا، فيمكن الفرق بين الانتماء في هذه الحالة، يصير بديهياً حين يتعلق بشكل عام بمواقف الأفراد وسلوكياتهم. فمثلاً، حين يخضع أعضاء كنيسة حرة (كنيسة تأسست خلال الخمسينيات في كوريا الجنوبية وتمددت لاحقاً نحو الغرب) كامل وقتهم لتسيير أنشطة منظمتهم، فإنهم يخضعون بمرحلة عالية إلى تنظيم داخلي، يفرض عليهم العيش في حضن مجموعة، ويسمح لهم بنسج علاقات عاطفية بين النساء والرجال، فقط حين تنال رضا السلطات العليا. فبهذا تحتوي تيمة مشاركة متنوعة بشدة، بالشكل نفسه ما يميز أعضاء الجماعات الدينية الكاثوليكية، التي تحوي على أنه فقط للتبشير وليس حيث العبادة والرهبنة فقط.

ونقصد بالنوع الثاني، مشاركة بعزوف الطقس، نمط السلوكيات الاجتماعية الدينية كافة والمتواجدة في حضن الكنائس تقريباً، لإبداء ولاء ووفاء إلى أشكال التجلي الخارجي للاعتقاد الديني، وبالتالي لا يترجم الانتماء إلى الكنيسة، في شكل التزام عرضها وإرساء مقاصد تنظيمية أو «خلاص» عائد إلى مؤسسة ينتمي إليها.

وما يحدث في شتى الكنائس المسيحية في أوروبا، رغم ما يخلو من موالاة اعتقاد ديني محدد، أن ممارسة شعائر الجمعة وبالخصوص تتسع رقعة عدد «المؤمنين» ممن عدّ يعنيهم نشاط الكنيسة، التي باتت مؤسسة جماعية، ينظر إليها كمثابة الهيكل الممتد حول المشهد الاجتماعي، قادرة على التماسك والحضور، في غنى عن حريث

نشيط ودائم للمصادر البشرية العموميين.

أما النوع الثالث (انتماء من دون مشاركة) فيبدو متصفاً بالتناقض. كيف السبيل إلى خوض نشاط بفائدة جماعة دينية أو معتقد معين دون إحساس بالانتماء إلى نفس الدائرة؟ بيد أن في الحقيقة يتعلق الأمر بحالات قصوى؛ ليست قليلة الأهمية لهذا السبب. وعموماً يمكن القول إن الأمر يشمل كافة تلك الحالات التي يُمارس فيها النشاط لأجل إيمان ما ضمن سياق تاريخي واجتماعي، لا تتوحد فيه الجماعة أو مؤسسة أو حركة مرجعية، وإن لم تحدث مباشرة عن تنظيمية موضوعية. وبالخصوص يمكن القول إن الشكل الذي نحن بصدد الحديث عنه، يحصل حين يمرّ الفرد بضرورة تكريس جانب من حياته للمعاضدة ونشر معتقد ديني والدفاع عنه، دون إحساس بحاجة إلى مشاركة في الحياة الداخلية لتنظيم الانتماء، ودون تبنٍ قوي للعقائد التنظيمية لحركة المجموعة التي تعود إليه بالنظر. وعموماً ثمة ولاء إيديولوجي على اتساع، يرافقه انسحاب جوهري من الأنشطة الداخلية للجماعة.

وتتجلى الحالات الرمزية بالأساس في الطقوس الجديدة، والحركات الدينية، التي تطورت خلال الثلاثين سنة الأخيرة في الغرب والمنظمة شبكياً في شكل مركب مجتمعات (مراكز تأمل، مطاعم نباتية، مراكز تمارس فيها تقنيات الاسترخاء... الخ). ففي كل هذه الحالات، يوجد نشاط لا يستدعي انخراطاً فعلياً في تنظيم المجموعة، بل ثمة إحساس بالاستفادة والانتفاع، فالعقيدة المرجعية منتشرة.

وثمة نوعية أخيرة تضم شكلاً مميزاً من التدين يخص ملامح الانتماء، يمكن العثور عليه داخل التنظيمات الدينية الكبرى. وكان إرنست ترولتش[2] من الذين تأملوا ملياً في هذا الشكل من التدين والانتماء. فقد أضاف إلى جانب الشكلين الرئيسيين للانتماء الديني، الكنيسة والنحلة، نوعاً ثالثاً وهو الطريقة الصوفية (التيار الروحي). ويتعلق الأمر، حسب الكاتب، بنوع من التجربة الدينية العميقة، التي قد تكون ذات صلة بأشكال الانتماء الكلاسيكية أو النحلة المتحمسة. تحدث خصوصاً خارج وداخل المؤسسات الدينية الراسخة كالكنائس

---

[1] F. Garelli, *La religione dello scenario*, Il Mulino, Bologna 1986.

[2] E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

والمحن، و الأديان الكونية التي تملي مؤثرات انتماء قوية وجلية على الأفراد، كشأن التيار الصوفي في الإسلام[1]. ويحس المتصوف أنه جزء من «المجتمع اللامرئي»، وبالتالي يعيش محدودية التحديد والتنظيمات المرئية.

وبحسب تروتش، خلال القرن السادس عشر، لم يكن حركة التصوف محصورة في رموز إنسانية أو رحالية، بل كان حاضرة في شبكات نية وروحية من الروابط بين أشخاص يرتادون طريقة مشتركة أو يلتفون حول قطب، لما يوفره من التجارب لتفقد تلك المهمة. تبدو الشبكة غالباً ما تلوذ حول... بحسب تعبير وتش[2] في «مجتمع كنسي» الذي فضاء يعني الفرقات والتجمعات.

لكن على أي أسس نظرية يمكن بلورة تصنيفات الانتماء التي أشرنا إليها؟ يبدو في هذا المجال جدوى «نظرية مصادر التحرك» بالاعتماد على النظرية التي صاغها طائفة من علماء الاجتماع الأمريكان، تتبلور السلوكيات الجماعية بناءً على رؤى يسأل أفعال فردية، تقوم حول مصادر مادية أو رمزية، وبملك الشكل، نستطيع العثور على نقطة توازن بين الحوافز الفردية والمعالم الجماعية.

يكتسب معنى الانتماء مدلولاً معبّراً على الأقل ضمن حالتين:

- مصدر شخصي لمتحرك، توفّر له طاقات، وتمديه دورياً بتقنيات مناسبة
- جمهور من الأتباع تقع حوله تنظيمات دينية تشد الأفراد معاً حول مُثُل وأهداف مشتركة

(1) يتعلق الأمر بتقليد روحي ثري وعريق في الإسلام. تعود تسمية إلى كلمة صوف ... عباد ... مع منتهى القرن الثامن ميلادي سنة 815م ظهرت ببغداد ... جماعة صوفية ... التصوف العراقي ... عشر سنة ظهر ... أو ما يعرف بأهل الملامة ... في سنة 120 ... الصوفي هو ... معرفة بالله ... التصوف بالأشخاص ... على أن السالك طريقه رعاه فيه الشيخ ... التوسع في ذلك يمكن العودة إلى أعمال

G. C. Anawati, L. Gardet, *Mystique musulmane*, Vrin, Paris 196[illegible]

S. H. Nasr, *Islamic Spirituality: Foundations*, Routledge Kegan, London [illegible]987

A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, Chapel Hill [illegible]975

(2) J. Wach, *Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen [illegible]95[illegible], trad. it. *Sociologia della religione*, a cura di G. Filoramo, Dehoniane, Bologna [illegible]989

هكذا يكون الانتماء علاقة بين المنظومة الدينية للمؤسسة والأتباع، علاقة تبادل العلاقات يحثّ التضامن على نشاط يدعم المحافظة على الانتماء ويقوي إحساس المشاركة لدى المؤمنين كأفراد.

ويمكن في بعض المحطات التاريخية في البلدان التي فيها حضور تقليدي قوي لبعض الديانات (الإسلامية والكاثوليكية، كما في حالة الديانة الهندوسية)، أن يتحول معنى الانتماء إلى مصدر رمزي فاعل لخلق هوية جماعية، أمام حالات التهديد الخارجي أو من أجل وحدة أو استقلال شعب أو مجموعة بشرية أو أقلية مشتتة[1]

ففي الحالات الحديثة والبارزة التي يمكن عرضها، نجد من جانب، الدور الذي لعبته الكاثوليكية البولونية خصوصا، حيث كانت مصدر الهوية الجماعية ضد النظام المفروض على مقاليد السلطة، ومن جانب آخر الحركات الأصولية التي تشهد تطورا في العالم الإسلامي، كرد فعل على مسيرات التغريب سواء في بلدان المغرب أو المشرق.

لكن ما هي الموارد الجماعية والمحفزات المادية الخاصة جراء الانتماء الديني؟ إن الموارد متماثلة مع الغايات الدينية والخفية للجماعة أو التنظيم الديني: الخلاص بحسب الأشكال المتنوعة التي يمكن أن نتحدها اليوم في مختلف الأديان الموجودة هو المنبع المتواصل في الزمان والمكان للتنظيم. والانتماء من هذه الناحية، هو مصدر تشجيع في حد ذاته.

في حين يمكن أن نحدد المحفزات المادية، بحسب السياقات الدينية، على الأقل ضمن ثلاثة أشكال:

- بمثابة امتلاك لمدخر رمزي
- بمثابة تبادل مصالح وخدمات اجتماعية
- بمثابة آلية عمل داخلي للتنظيم

إذ يمكننا أن ندرك مع هذه الأخيرة كيف يثير الانتماء سير الأعمال للمنظمة داخل المؤسسة

1. E. Pace, Il regime della verità. Il fondamentalismo religioso contemporaneo, Il Mulino, Bologna, 1990.

أو المحبة والإخلاص هو متغير لأسماء محفزات وحوافز التي بشكل ما يكافئ الشخص الذي ثابر في عمله وأبدى حبًا عميقًا بالانتماء، ففي الحالتين السابقتين يبدو الحب أكثر عقلية.

يعود تداخل المصالح والحسابات إلى فكرة ألبورت بشأن التديّن الباطن. فلا يحدد معنى الانتماء بنوعية الاقتناع العميقة بمعتقد أمام كنف ديني، بل في بعض الحالات يدعو إلى الالتزام، مع منطق المقايضة (الحصول لكن في مقابل الحصول على خدمات جماعية ومساعدات وحماية، الخ) به دين الرفاه، تعبيرة من مساعدة عملية، وهو عادة ما نجد غالبية بعض التنظيمات الدينية التابعة للأوساط الكاثوليكية. ففي هذه الحالة يكون الحدود بين الولاء لأي وتوزيع منافع مادية تعرض حفاظًا على تماسك التنظيم فيه حد.

ويتأسس المحور الثالث، على معادلة أن الانتماء الديني = الانتماء إلى شريحة اجتماعية محددة، وعلى فكرة أن الدين يمكن أن يستعمل كأداة مبررة لطبع الانتماء بصفة ما. ولا يزال يمثل عاملا جوهريا في الديانة الهندوسية، التي تقر وتشرع تقسيم الشعب إلى طوائف.

وقد ساهم بحث غربي بالغ الأهمية في الربط بين هذه الجوانب بتحديد عناصر الالتزام، وأجري البحث في عدة مناسبات، ففي مرحلة أولى من طرف كينغ (1) ثم في مرحلة ثانية من طرف هوت (2)، على كنائس بروتستانتية مختلفة في الولايات المتحدة: الميثوديون والمعمدانيون والبريسبيتاريون وحواريو الرب.

وقد حاول الباحثان جمع مقترحات علماء الاجتماع وتصنيفها إلى مفاهيم ومؤشرات

---

1. M. King, *Measuring the Religious Variable*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 6, 1967, pp. 173-85.
2. M. King, R. Hunt, *Measuring the Religious Variable: Amended Findings*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 6, 1969.
   ID., *Measuring Religious Dimensions: Studies of Congregational Involvement*, Southern Methodist Church, Dallas 1972.
   ID., *Measuring variables: Replication*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 1972, pp. 240-51.
   ID., *Measuring variables: National Replication*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 14, 1975, pp. 13-22.

طقوس الموت والمحرم والنسكي، بوضع ثلاثة عشر مستوى لقياس مختلف الأوجه سواء المتعلقة بالتدين «الأساسي» كالاعتقاد الديني، الورع، والتردد على دور الطقوس، والمشاركة في الأنشطة المنظمة، والهبات المالية، وتربية الأبناء الدينية على غرارها، وسعة تتعلق بسلوكيات التدين الأكثر عمقاً.

وبالطبع فقد دخلت هذه المستويات بعض المؤشرات لها دور مهم في عزل سوغات أشكال المشاركة والانتماء مثلاً: جزء في المساهمات المالية التي يسهم بها المؤمن، سواء المتعلقة منها بسبب كنيسة أو بخانة (إيطاليا، ضريبة تسمية بالألف التي تخصم من التصريح بالدخل) أو نيل الهبات الخارجية أو الممنوحة لأغراض محددة، أو قياس درجة المكافأة التي ينتظرها الفرد جزاء مشاركته الفاعلة في جمعيات ومبادرات منظمة مباشرة من قبل كنيسته.

إلى حد الآن اعتبرنا الانتماء علاقة مع مؤسسة دينية محددة. وقد جرى في المجتمع الأمريكي الحديث عن موقف السياسيين عن «الدين المدني» *civil religion*. هذا المفهوم الذي يعود إلى روسو (الذي يعتبر «الشعور المدني للدين ... من دونه يتعذر على كل فرد الإحساس بأنه مواطن صالح»)، وظل ذلك حتى تم تشغيله على مدى عقود طويلة، من جانب عالم الاجتماع الأمريكي اللامع في الوقت الراهن، ألا وهو روبرت بلاه.

وقد بين هذا القول في عدة مناسبات بأن هناك هوية دينية مشتركة مدنية في الثقافة الأمريكية، بعيد عن الاختلافات المؤسساتية. وكتب بلاه: «ثمة عناصر معتقدة مشتركة بين الأمريكان، بعد ديني مسيحي الاجتماعي، سواء على مستوى الخاص أو العام. فالبعد الديني العام، معبّر عنه في جملة من الاعتقادات والرموز والطقوس المدنية، التي يمكن نعتها بالدين المدني للأمريكان». ويشير بلاه إلى أن الطقوس بحسب نمط التي تقام في الكنائس والتي تقام بمناسبة الأحداث المدنية الكبرى، مثل تنصيب الرؤساء، أو الخطابات التي تلقى بمناسبة حصول أزمات وطنية، إلخ.

R. Bellah, *Civil Religion in America*, in «Daedalus» 96, 1967, pp. 2

ID., *Beyond Belief*, Harper and Row, New York 1970 (trad. it. Morcelliana, Brescia

ID., *Habits of the Heart*, California University Press, Berkeley 1985

2 ID., *Civil Religion in America*, pp. 21

وحاول ويمبرلي[1] ترجمة مفاهيم بلاه إلى مؤشرات وتنوعات، واضعاً على الاختبار ثمانية أصناف من جمل:

- مراعاة سلطة الرئيس كما تُراعى تعاليم الرب
- ليس على القادة السياسيين إيمان بالله فحسب، بل أيضاً بالمسيح
- ليس المسيحيون الصادقون بالضرورة وطنيين صادقين
- يمكن الاعتراف بالرب عبر تجربة الشعب الأمريكي
- شيّد الآباء المؤسسون جمهورية فريدة في العالم، بالتبرّك بالرب، حين صاغوا الدستور الأمريكي
- الرؤساء الذين لا يدعمون الدين لا يتصرفون بشكل حسن
- من الخطأ متابعة اعتقاد أن الأمة الأمريكية اختيرت من طرف الرب
- الراية الأمريكية مقدسة

وكما تشير ملاحظة، بحسب روّاد الأوروبيين، يُختزل الدين المدني في مجموع من المواقف الوطنية. يمكن القول بأية حال، إن مجموع المؤشرات التي جرى استعراضها يتكرر دفعها ضمن سياقات أخرى؛ فبعضهم يتحدث عن «الدين السائل» في ما يتعلق بالحالة الإيطالية[2].

وجه آخر بالغ الأهمية في موضوع الانتماء الديني ذلك المتعلق بالتصنيف التنظيمي للجماعة. وقدّم في هذا الحقل براين ويلسون[3] مساهمة معتبرة، فقد اقترح أمثلة مختلف الأشكال التنظيمية ومختلف نظم الانتماء ذات الطابع النحلي على أساس تبنّي تنوّع مستقل وحيد: موقف من «العالم». ووفق وجهة النظر هذه نستطيع تصنيف سبعة أنواع من النِّحل

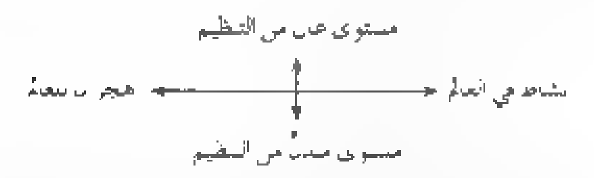
(1) R. Wimberley et al., The Civil Religion Dimension, in «Social Forces», 54, 1976, pp. 890-900.

(2) R. Cipriani (a cura di), La teoria critica della religione, Borla, Roma, 1986.

(3) B. Wilson, Sects and Society, Heinemann, London, 1961.
(ID), Religion in Secular Society, Penguin, London, 1966.
(ID), Religious Sects, Weidenfeld, London 1970.
(ID), The Social Dimensions of Sectarianism, Oxford University Press, Oxford, 1990.

- التبشيرية (أي المنافسة على مبدأ الدعوة الجماعية و الفردية في معتقد محدّد)
- المغرقة (المنغلقة على ذاتها و المحصّنة ضد المؤثرات الخارجية)
- المروعة (التي تتبنى وسائل ذات طابع سحري مسيطرة على الطبيعة)
- الإصلاحية (التي تقدم رؤى دينية بغرض الإصلاح الاجتماعي)
- الثورية (التي تتطلّع إلى قلب نظام العالم)
- الشفائية (التي تدعي تخليص البشر من شرور العالم باستعمال تقنيات محددة)
- الطوباوية (التي تقدم تخطيطاً و تبشر بحلول عالم مغاير)

وقد حاول الباحث الأمريكي مايكل ولش تصنيفات ويلسون في سلم ثنائي يستند إلى قياس، محدداً بعدين متميزين لضبط مختلف مواقف النحل من العالم. فتمثل معالجة البعدين منهج التقاطع: مستوى عالٍ أو متدنٍّ من التنظيم، وموقف منشغل في العالم أو هاجر له. وهكذا نوزّع الأصناف السبعة من النحل لويلسون.



ويحضر أخيراً عنصر مهم ضمن مسألة الانتماء يتلخّص في علاقة التدين بالبُعد القومي وبعناصره المغايرة. لا يصبح الانتماء الديني للاختلافات الإيديولوجية وحسب والتموضع الاجتماعي وما شابهها فحسب، بل يصبح سياقات تتميز بالعقلانية الدينية، كذلك هوية الجماعة العرقية، ما نجده في الدين من سند قوي يتميز به تحت لغتها وثقافتها ونمط عيشها الخاص.

وتمثل تلك الأوجه شعوب بأسرها في عالمنا المعاصر، يتهددها الاندثار، ونجد في محافظة

M. Welch, *Analyzing Religious Sects*, in «Journal for the Scientific Study of Religion» 16, 977 pp. 125-4

على الرموز الدينية لخلق تضامن دفاعاً عن هويتها المهددة في طريق الانقراض. وتمثّل الأرض نموذجاً بارزاً لذلك. وفي الفترة الأخيرة حاول أندرو غريلي استطلاع ثقل البعد العرقي في علاقته بالدين، داخل واقع معقد كالواقع الأمريكي، حيث تتمازج الأعراق والأجناس، فتبيّن له أن الاختلافات العرقية الأساسية تمرّ بالخصوص بين اليهود وغير اليهود، من جانب، وبين من ليسوا من أصول لاتينية لكنهم من الكاثوليك والبروتستانت الأمريكان، من جانب آخر. وبالتالي، ثمة ميل لدى اليهود الذين يحملون ثقافة أكثر من غيرهم للحفاظ على تقاليدهم والوفاء لدينهم، ويقف الدين عموماً كدافع لدى الجماعات العرقية حديثة الهجرة في القارة الأمريكية، وعاملاً من عوامل التماسك بين أفراد الجماعة، يضفي عليه طابعاً داخل المجتمع الأمريكية موظفة إياه كهوية وكعلامة للاعتراف.

7. أبعاد التديّن: المعرفة الدينية

يعدّ الدافع المعرفي، لاكتشاف الفضاء الذي يعيش فيه الكائن البشري، من الآليات الأساسية التي تشكّل المعنى الذي يصوغ به كل فرد نظامه المعرفي. ويعني ذلك أن النظام المعرفي ذو تراتبية متدرجة من الدلالات، منظمة حسب ممارسات عملية، تتابعه الأسئلة التي تتعلق بالمعاني النهائية للوجود.

وتشكّل الدلالات النهائية، بحسب غيرتس، جماعية موسعة، العنصر المتضمن لأي شكل من أشكال الاعتقاد الديني. فالتجربة قدسية معينة، فضلاً عن الاعتقاد في شيء يتجاوز الطبيعة المحدودة للإنسان، يمكن أن يلبي حاجة معرفية.

ومن وجهة النظر هذه، يشكّل الدين منظومة مساهمة داخلية أو على الأقل يبدو هكذا لمن يعتقد، تحاول أن تقدّم حالة متماسكة عن حاجة، يقف وراءها دافع معرفي، وذلك بالدخول في تنافس مع أنظمة أخرى، ترغب في توفير معارف، قد تتأسس على العلم أو على أشكال أخرى من معرفة متجاوزة لما هو معهود.

A. M. Greely, *Ethnic Variations in Religious Commitment*, in R. Wuthnow (ed.), *The Religious Dimension*, Academic Press, New York, 979.

ويمكن أن نميّز المعرفة الدينية بحسب وجهتي نظر مختلفتين: من ناحية، كتجربة للمقدس يمتلكها الفرد. فمن يحيى ... من يجرب حضور ... كان أعلى صوفي يصوغ «العلم» الذي يستلهم نموذج التجربة الصوفية. وهكذا، مع من تنبثق تجربة مترسخة في الواقع عن تفهمه وتصيّفه بالطبيعة، يتحول إلى إشباع حاجة المعرفة عبر أشكال حسية مختلفة (الشعر، والفن والموسيقى). ومن ناحية ثانية، يمكن النظر إلى المعرفة الدينية كمركب من التعريفات والصياغات الناشئة من طرف خبراء (أنبياء ولاهوتيين وكهنة وعرّافين، إلخ)، يحولون صياغة ما يشبه معرفة مختصة التي تلبي حاجة شق من المؤمنين. وفي مقابل معرفة «العالِم» تتطور في كل دين معرفة «شعبية»، أقل صرامة ومتميزة بالعفوية.

ولقد وُفّق بيتر برجر[1] في أعماله، في رصد ضروب تحوّلات المعرفة الدينية في المسيحية في مجتمع حديث. مثلاً، كانت مختلف المذاهب المسيحية عرضة بشكل دائب للتأثيرات العلمية الثقافية والإيديولوجية التي وضعت بين أسلاك عميقة، وعلى أساسها شيّدت الكنائس وحدة جامعة ورؤية موحدة للعالم في أزمة.

وقد عبّر عن التشكك في وحدة المصادر المؤسسة للمعرفة تولُّد تعدد في الرؤى والاختلاف في الحقل الديني، التي ترجمت في شتى الأخلاق الجماعية، حتى بات كل فرد يحاول بناء على هواه من خلال توظيف مصادر معرفية مختلفة، تمتد من كنيسة الإسلام، ووسائل الإعلام، إلى خطاب رجال الدين والقراءات الخاصة.

وبالتالي نلاحظ من جانب في مجتمعات نصرانية عديدة عدداً من الأفراد الذين يصنعون العالم الذي يحيون فيه، ويفسرون حياتهم الخاصة دون الرجوع إلى تأويلات دينية سائدة وخارجية، محدّدين بذلك الشكل تراجعاً هائلاً في المعرفة الدينية السائدة. ومن جانب آخر بعض اليهوديين ممن يعرف بشكل شخصي كتب ونصوص بني محمد ومحمل المؤمنين المعاندين.

كيف يتم تلقين وإتاحة معرفة دينية؟ في الواقع، لا يمكن سهلاً سد الفجوة التي بات فيها ... مؤشر يحدد معنى أن يتوافر للفرد المسلم حد أدنى من معرفة بالدين الذي يعتنقه مسبقاً، أي

[1] P. Berger, The Sacred Canopy, Doubleday, Garden City 1967 (trad. it. Sugarco, Milano 1984).

يعرف البعض مقدس، إن كان موجوداً، و مضامين الرسالة التي يتعلق بطريق النجاة التي يشعر
إليها المؤمن، وعن علم الألوهية، وما شابه ذلك. أيضاً في كل الحالات، لم يكن غرض نواة العقائد
والمفاهيم والاعتقادات فيها، والتي يمكن أن تُعدّ ضرورية تتعلق بتواجد أو غياب مستوى من
معرفة الدينية المتدنية أو العالية، في شريحة معينة من الناس.

البعد الوحيد الذي يمكن ممارسته وهو فقط، بمعنى هكذا تحوز الأطراف الرئيسية بمعرفة
الدينية، أي «الأطراف الأربعة الرئيسية» بمربع (الرسم رقم 7)

الرسم رقم 7

لتحديد الأمثل لمضامين المنظومة العقدية

معرفة تتصل بعالم الغيب

معارف تتصل بنشأة الكون

معارف تتصل بأصل الإنسان

معرفة بمنبع الخير والشرّ

يمكن أن ندرك الأطراف الأربعة بمعرفة صميمية داخل نسق من معرفة الدينية، لكن
بشكل حتى يمكن أن تكون تجربة فقط حاضرة، بحسب إطار مرجعي يختلف تبعاً لأنماط
سياقية ثلاثة، تمنح المعرفة الدينية وتتحرك بينها

نولي أهمية مضامين «الإطار» (إن كانت معرفة أصل الشر أساسية في اليهودية، فرب معرفة
الآخرة لا تحوز شأناً يذكر).

شكل اجتماعية تضم بينها (مؤسسات دينية تولي أهمية وعناية كبيرتين لتنظيم الديني
عموماً أسرية بسيطة تتمازج فيها الرسالة التي ينبغي معرفتها بأبعاد عاطفية؛ جماعات روحية،
ينبغي من خلال الاهتمام بأوجه التجربة المباشرة من النوع الصوفي والتكريس أكثر من

أشكال المعرفة العلمية، حاجات دنيوية وتدابير عيش، على أساس منظومة معرفة الدينية.

وقد يسود نظام في الاختبارات السوسيولوجية يغطي عددة من تحديد صورة الألوهية في دين ما كمؤشر ومقاربة رؤى العالم، محاور مشابهة. وبكلمات مغايرة، يعني هذا التحول من السؤال الكلاسيكي عن الإيمان بوجود الله، إلى سلسلة من الأسئلة تغوص في المعارف المكتسبة من جانب الفرد، عن الألوهية في الدين الذي ينتمي إليه، وعدّ مجموعة رسمية في النصوص والكلمات سلطة دينية محدّدة.

ويكتشف بسبب الشكل الذي اتخذه التواتر العالي للإجابات الإيجابية فيما يتعلق بالتصريح بالإيمان بالله، الذي يعرف مكانة الأبحاث الاجتماعية الدينية (مثلا في استطلاع غالوب العام سنة 1989، بالولايات المتحدة الأمريكية، وقد عبّر سؤال بأكثر من 90 بالمئة من المستجوبين، وتوجد أرقام مماثلة في الأبحاث الموسّعة التي أجريت على أوروبا (لدى ستوبزل، 1984))، لا يعطي الأفراد المعنى نفسه لإجاباتهم. ويختفي خلف الإجماع الظاهر تنوّع في المدلولات الثقافية والدينية، يبلغ أحياناً درجة عالية من الاختلاف. بالأساس يقول الناس إنهم لا يعتقدون في إله من في الله الذي لا يبقى دائماً مع الأشكال الدينية الرسمية السائدة، التي تعرضها المؤسسات الدينية.

ويتم، بدمج مؤشرات عن مضامين المعرفة الدينية، تجاوز التصور الذي يظهر عادة باستعمال مؤشرات العمل فحسب.

8- المنهج النوعي في دراسة الظاهرة الدينية

تحوّل إلى حد الآن المنهج ذات الصلة بالرصد الكمّي، فقد سبقت تدعّم خطط بحث تهدف أساساً إلى دمج المقاربة الكمية في التحليلات، عبر توظيف أدوات الإحصاء، مع منهجية ذات طابع نوعي. ويعد هذا الشكل جزءاً من تطوير علم اجتماع نوعي حقيقي وفعلي، ويعد بخلاصات سيمل وشوتز النظرية. وقد عرف هذا المبحث تطوّراً كبيراً في الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية، والموضوع المعتمد فيه، هو التفاعل في الحياة اليومية للأبحاث التي أجريت من طرف علماء الاجتماع الأمريكان.

خاصة. فانطلاقاً من النص في الكيفية المألوفة التي يجمع عالم الاجتماع معطياته منه ويؤولها عبر تقنية الاستمارة، يسلط علماء الاجتماع "الموضوعيون" الضوء على أن نمط المساءلة من الباحث يمثل وحده شكلاً من التفاعل، فمن يملأ الاستجواب يرسي تفاعلاً مع الأفراد المحاورين، وبالتالي يتحول إلى ترجمة أحكامه القيمية الخاصة أو الأطر المرجعية التي يستند إليها. وقد يستعمل التقنية، ويبث مواقع تبدو في الظاهر محايدة وموضوعية لكنها في حقيقة تعكس الاهتمامات الثقافية التي يتحرك ضمنها الباحث. إن عملية البحث في حقل علم الاجتماع الديني مثلاً، تعكس الأسئلة ذاتها فكرة محددة عن الدين يتوخاها الباحث، إما لأنه يولي معتقداً دينياً محدداً، أو يمكن بمنافعه لأنه نشأ وعاش في سياق ديني خاص، حيث تغالب الأسئلة معه ترشح من الثقافة التي ينتمي إليها الباحث، ومن مكانته الدينية الخاصة، في بلورة الأسئلة المطروحة في محاولات تتبع خطورة حمل الجانب من الناس الذين يخضعون للاستجواب، لا يفهمون مقصد الأسئلة نفسها.

وفي اللحظة التي تجمع فيها الاستمارة الإجابة بطريقة مجردة ومصطنعة، تكون الإجابات التي تحصل عليها من النوع الخاضع لتفاعل تقني يسود أثناء الحوار، حيث لا تصير ردود الأفعال القولية للمحاورين جديرة بالاهتمام فحسب، بل هناك أيضاً أشكال التعبير الأخرى العامة (قسمات الوجه، الاستطرادات، فترات الصمت، سلوكيات المحاور مع محاوره، وهكذا دواليك). وتحدث في هذا السياق غوفمان عن أهمية «الإطار» الذي يجري ضمنه التفاعل عند ترسيخه لهذه ثلاثة من التحليل التجريبي من قبل علم الاجتماع النوعي

- التحليل الظواهري الذي يروم كشف الافتراضات الإيديولوجية ونظم القيم المحيطة بعملية التفاعل
- المنهج الاجتماعي الذي يهتم بالشكل الذي ينظم به الأفراد تدفق المعلومات الإخبارية في الحياة اليومية
- دراسة أشكال المحادثات في حالات خاصة (ضمن العائلة، ضمن الأزواج، وفي حالات في تجربة شعائرية حركة دينية)

(1) J. Goffman, *Frame Analysis*, Penguin, Harmondsworth, 1975

كما كتب دال لاغو: «يبني علم الاجتماع النوعي بناء البحث الاجتماعي على مخطط مغاير لمواضعه، فافترض وجود مسألة موضوعية وتحديد علم الاجتماع في بوصفه في الواقع المناهج التي يحصل من خلالها المشتغلون في علم الاجتماع معطياتهم، فهم من يحاورونها، باستنادهم إلى مبادئ وقواعد منهجية، يحصلون من خلالها المعطيات ليصلوا إلى تفسيرات، متماثلة مع تلك الموظفة من عناصر مدنية بسيطة في حياتهم العملية»[1].

ويرد من هذه الدراسات التي تجري حين تشكل رقي، ملاحظة قيمة وهي «أن أردت الإحاطة بحقيقة أية ظاهرة اجتماعية (في حالة التي تحت تسمية السلوكيات الدينية)، يستوجب العمل بجهد بناء الظرف الذي يجري فيه موضوع أو مواضيع التي تستعمل صور أو أحكام قيمية، تستند في مضامينها إلى تواجد منظومات دينية. وأن توفق في «التماهي مع المحاور» كما يقول شوارتز وجاكوبز، يصير إحدى التحديات الكبرى للبحث التي يرتبها تبني مناهج من الصنف النوعي»[2].

وهو ما يعني العمل إذن، من استعمال وسيلة نموذجية مثل الاستمارة إلى مجموعة من التقنيات ذات الطابع اللين والمرن، التي يجعل توفرها يعرض تنوع نتائج مهمة في البحث. وتتمثل التقنيات المرنة المستعملة في تقنيتين: المقابلات والمعاينات. ويتمثل الاختلاف مع المنهج الكمي، سيما في كون التقنيتين يحثان على تجميع معلومات القيمة (وهي خالية من التعميم) على مجموعة من الأفراد تشكل مقطعا فرعيا معبرا من الواقعة المزمع دراستها. فإن رصدنا مثلا الإلمام بالتفاعل بين رجال الدين والمدنيين في سياق اجتماعي ديني محدد، يمكن استعمال، حسب توسل التقنية، التحليل الكمي، موجهة إلى قياس درجة التفاهم لتبادل والثقة، حوارات مقتصرة فقط على جماعات منتقاة من الكهنة أو الخوارنة، مع مجموعة مختارة من الناس العاديين الذين يشتغلون في الجماعات أو في الجمعيات التابعة للأبرشية. أو تنظيم هذا النوع من الاعتراف الأول والسمع بالمعاينة، والمشاركة في اجتماعات يتواجد فيها الخوارنة الذين احترمهم رفقة أناس مدنيين تابعين لأبرشيتهم، وتجميع المعلومات التي يجب

(1) A. Dal Lago, consulta ora in H. Schwartz, J. Jacobs, *Sociologia qualitativa*, Il Mulino, Bologna, 1987.

(2) *Ibid.*

تسجيلها ضمن منظور محدد سلفاً، (إن كان هناك تعاون أو تصارع، نوع التفاعلات الخاصة، كيفية توزيع الأدوار الاجتماعية وتعريفها داخل مجموعة معينة، كيف تنظر مجموعة إلى ذاتها مقابل العالم الخارجي، وهكذا دواليك)

ويطرح من زاوية منهجية، معاينة مشاركة عدة مشكلات: فهل يكشف عالم الاجتماع عن هويته ويبقى بصناعته، على خشية تأثره بما يبديه من يبحث له منابع الذي هو بحاجة إلى التصنع وعدم التصرف بشكل عفوي؟ أو عليه الاندماج ضمن المجموعة مدعياً أنه عضو جديد يجمع المعلومات التي يحتاجها؟ أو كيف يسلك الطريق التي تمكنه من حل هذين البعدين المنهجيين (الإفصاح عن أهداف البحث للأشخاص الذين كانوا محل متابعة ومصارحتهم بالنتائج التي توصلوا - يحقق دور العضو في المجموعة التي بصدد دراستها، والمحافظة على المسافة مع الواقعة التي يرصدها (في مثل الحالة ليس سهلاً تحديد مسافة من موضوع معين)؟

وهناك تقنية عمل أخرى مهمة تتحقق في السير الذاتية[1]. يتعلق الأمر بتحليل الروايات الشخصية التي يسجلها الباحث في البداية (عادة بواسطة جهاز تسجيل) لمجموعة من أفراد تدعو إلى قص ذاكرتهم أو لرواية أسلوب عيشهم، استناداً إلى أحداث مهمة أو إلى جوانب محورية في الحياة (العلاقات العاطفية، الدين، العلاقة بين الحياة اليومية والأحداث الكبرى التي تنعكس تاريخياً على الأولى، وهكذا). فمثلاً سيكون من الممكن من يريد إعادة بناء أنساق حركة الانبعاث الديني في بونونيا معاصرة تجميع كمّة واسعة من الروايات الشخصية، لفئات اجتماعية متنوعة (مصنفين بحسب الجنس والعمر والمشاركة الفعالية ذات الطابع الديني أو عدمها)، بمقابلتهم للإدلاء بتطلعاتهم الشخصية والجماعية عن الزيارة الأولى للبابا كارول ووجتيلا إلى بولونيا سنة 1979. ويشتمل البحث على مصدر شفوي

D. Bertaux, *Biography and Society*, Sage, London, 1981

E. Campelli, *Approcci biografici e inferenza scientifica*, in «Sociologia e Ricerca Sociale», 9, 1981, pp. 32-43

F. Ferrarotti, *L'orfano di Bismarck*, Editori Riuniti, Roma, 1982

M. I. Macioti, *Oralità e vissuto*, Liguori, Napoli, 1986

R. Cipriani, S. Bolasco, (a cura di), *Ricerca qualitativa e computer*, Angeli, Milano, 1995

وضمن تفاعل مباشر مع المحرر؛ ففي مرحلة لاحقة يقوم فقط بعملية السحب التي تسمح له باستخلاص، من مجموع الأحداث المروية، قصة معينة أو نماذج محددة، مثل الأشكال المختلفة من الاعتقاد الديني، التي أثارتها زيارة البابا التي تحدث عنها. ولكي تحوز سيرة حياة مصداقيتها، ينبغي أن تستجيب للشروط التالية:

ينبغي أن تعطي مجمل حياة الشخص، حتى حين يشدد التركيز في رواية السيرة الذاتية على حدث بعينه.

ينبغي أن تنجح في كشف، ليس الأحداث التي عاشها الفرد فقط، بل أيضا الأحاسيس، التأملات، الخلفيات الرمزية التي لها صلة بالوقائع.

ينبغي أن تخضع الروايات للمقارنة في ما بينها، لكي يمكن مراقبة الحدث نفسه، لمتابعة مدى تحريف الذاتية (الرواية) للحدث المروي، الذي يمثل أخيرا مرجع الدراسة.

***

رابعاً: الدين والتنظيم

1. أنواع المنظمات الاجتماعية الدينية

لقد عالجنا إلى حدّ الآن الظاهرة الدينية من خلال الفرد وتدبير عيشه، بعرض تجميع مختلف أبعاد التشخص الديني. لكن حين نتحدث عن الدين، تنبثق مرجعية تستند أيضاً إلى وجه آخر مهم، ألا وهو الدين كأساس لتنظيم العمل الجماعي البشري[1].

ويشكل جدل عضوي تحته عدة أشياء. فالدين علاقة بما يتجاوز الكائن البشري وعلى قبله بالخارق، ولكن له الطابع الجماعي أساساً، فله أثر في الواقع الاجتماعي مباشر. وفي الصفة، معنى على نظام الأشياء من حوله. فالدين هو تجربة غير متعددة، وفي الوقت نفسه هو تنظيم فعلي جماعي الذي يتوافق حول هذه التجربة ويحتمي بها.

وعادة ما يشير معنى كلمة منظمة إلى تجمع جمع من الناس تربطهم روابط داخلية وظيفية، كتمييز نوع من التنظيم تهدف إلى بلوغ مقاصد مشتركة. وبالتالي تحيل منظمة على السلطة التي تقر مجموعة من القواعد والضوابط الداخلية، والتي ترسي آليات مراقبتها، وتطرح مسألة كيفية الحفاظ على الوفاق حول الأشياء التي ينبغي أن يكون بشأنها إجماع به صانع إجماعي. ويسمح بل ثقة لأفراد مؤمنين الأمثلة، بمؤسسة الدينية بالاستمرار في الزمن. وهذا الوجه الآخر يبرز معطى مكتسب، فكل فرد ينضم إلى نوع من الاعتقاد الديني متجسد في مؤسسة، ينحو للاحتفاظ بحد أدنى من الاستقلالية، أثناء ملاحقة أهداف قد لا تلتقي دائماً مع ما تتطلع إليه المؤسسة.

وثمة مثال واحد يفسر ذلك بدقة: فصادف في البلدان الكاثوليكية في مجتمعات الحديثة المصنّعة معدل ولادات منخفض جداً، وهو ما يخالف منظور اللاهوتي الكاثوليكي الرسمي، الذي يحضّ على الخصوبة ويستند إلى النص التوراتي «أثمروا وتكاثروا واملأوا الأرض» (التكوين 1، 28). وكيف كان هؤلاء نسبة يتصف بالقيمة من الذي يعدّ نفسه كاثوليكياً. وفي

1. G. Guizzardi, F. Pace, *La Chiesa e le altre organizzazioni religiose*, in D. De Masi, A. Bonzanini, *Trattato di sociologia del lavoro e dell'organizzazione. Le tipologie*, Angeli, Milano 1987.

هذه الحالة يتم فقدان المشروعية لمنظمة دينية، ألا وهي الكنيسة الكاثوليكية

فبقدر ما يتمأسس الدين في الوقت الحاضر بشكل مختصر وتقارع عقائد الدين يتحول نحو الاستقلال النسبي، مقارنة بمؤسسة الأمة الأساسية. ففي حين العقائد الدينية الكبرى تطورت اتجاهات معارضة، وضعف مبدأ السلطة في روما، كما هددت بعض التراتبيات الداخلية الصلبة.

وفي ما تبقى، مع الديانات العالمية الكبرى فقد مثلت كافة الانشقاقات والانقسامات الداخلية وانقسام الفرق، حتى الحقل الديني نفسه، سياقاً من التمييزات تدعم مع الفترة الحديثة، وهو ما وضع أمام أية سلطة مؤثرة على ضمائر الأفراد، وتشكيل كافة التنظيم الديني مشابهة الجسد الواحد. نحو تعايش ويكون الانقسام الكبير الذي حدث في تاريخ الإسلام، بين أنصار الشيعة، على إثر موت النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، بالأساس في مبدأ تنظيم السلطة الدينية والسياسية للأمة.

وقد تم التعامل مع إشكالية خلافة النبي بحسب توجهين متغايرين بين مؤيد لمبدأ التحرر المؤسساتي (من النبي إلى أتباعه ثقاة شاركوه كلّ أحداث نشر الإسلام) وبين من طالب بإرث النبي، سنده في ذلك الرابطة الدموية وبالتالي لا تمرّ خلافة النبي إلا عبر علي بن أبي طالب، الذكر الوحيد من سلالة آل البيت)

وقد تسبب الصراع الدامي في إحداث نوع من التغير في الإسلام، وتشكلت حساسية من زاوية تنظيمية وتشكل لاحقاً، باستشهاد علي (رضي الله عنه) وابنه الحسين لدى الشيعة، الأساس المعتقد بانتظار عودة المهدي المنتظر، الذي يمكن أن يتجلى عبر التاريخ في صور الأئمة المعصومين. وتولدت من هنا فكرة ضرورة تصعيد طائفة من رجال الدين العارفين يرعون التاريخ البشري، مستعدين وعارفين بحدث الخلاص النهائي. وهنا يسود مبدأ التدين الذي يتدعم بحضور سلطة سياسية دينية ضمن قيادة موحدة.

وبالتالي فالإسلام هو دين مدني، باستثناءات في غاية الأهمية من حيث آيات الله والأئمة لدى الشيعة. فالإسلام يسمح بحساسية تجاه أشكال التجارب الصوفية أو النسكية، إذ تطورت بداخله عديد الطرق الصوفية والنحل ذات المنحى العرفاني وخلاصة القول، فإن

الإسلام بعيداً عن التجسيم، فهو دين توحيدي خالص، كما يتميز على المستوى الشعبي بانتشار التعاليم الصوفية ذات الصلة بالأولياء الذين تزار أضرحتهم ويُتبرّك بهم.

وبناء على ما ذُكر سابقاً، سنتتبع المحاور التي تعالج في علم الاجتماع الديني، ضمن موضوع التنظيم الديني. ويحتوي الجزء المخصص عناصر أساسية:

- أصناف التجمعات
- السلطة والتراتبية الدينية، البنية والوظيفة
- آليات الرقابة وسبل إرساء الانسجام الداخلي
- تقنيات الدعوة

■ أنماط التنظيم

نجد مرجعية ثرية من الأعمال الكلاسيكية بشأن هذا المحور، لفيبر وترولتش حتى التنظير النظري عن ظاهرة النحل مع بريان ويلسون [1].

أوضح ماكس فيبر التصنيفات الكلاسيكية للنحل والكنائس. فإن كانت الأخيرة بمثابة مؤسسة للخلاص، فالأولى على خلاف ذلك، هي جماعة مؤمنين تكوّنت بشكل طوعي ويتم الانتماء إلى الكنيسة بالمولد، في حين يأتي الانتماء إلى الثانية جراء الانضمام الطوعي وتنحو الكنيسة للشمول، ويشغلها خلاص الجميع، حيث فهي في بحث متواصل عن الانسجام مع العالم، أما النحلة فهي تولي اهتماماً فائقاً للمشاركة في الحياة الدينية، تميل للإيحاء للمنضوين بأنهم مجموعة مختارة من الرب، وهي لا تنفك تطور مواقف معارضة في تعاملها مع الفضاء الخارجي.

واقترح أرنست ترولتش، الذي كتب عملاً قيماً في علم الاجتماع التاريخي للمسيحية، انطلاقاً من الأصول الأولى حتى حدود القرن الثامن عشر، صنفاً ثالثاً من التجمعات ذات الطابع الديني يتمثل في الجماعات الصوفية. فهذا الصنف يشتغل كشبكة واسعة، تضم أناساً يحسون أن بإمكانهم التشارك في تجربة دينية عميقة وثرية جامعة، تتجاوز الأنماط التقليدية

---

[1] B. Wilson, *The Social Dimensions of Sectarianism*, Oxford University Press, Oxford, 1990.

فمن يلتحق بالجماعة الصوفية يؤمن بدخوله هيكلاً روحياً غير مرئي، بعيداً عن [illegible]
الطقوس والشعائر المعتادة. وكما لاحظ جون سيغوي (1)، يؤكد مورنتش أيضاً [illegible]
الكنيسة والنحلة جوانب منفتحة لدى شرائح اجتماعية مختلفة. وهكذا، مثلاً، جاءت الكنيسة
الميثودية، التي أسسها ويسلاي في حدود سنة 1729 م كرد فعل على الكنيسة الأنغليكانية وعلى
نمطها الشعائري، فاقترح نهج خلاص مؤسس على تبني «النحلة»، الذي لاقى هوى لدى
الشرائح الاجتماعية الدنيا.

وانطلاقاً من هذا التصنيف «الكلاسيكي»، حاول علماء الاجتماع الديني، من أمثال [illegible]
فاخ (2) وينغر (3)، إبراز حدود التنميط المجرد وحده، بتجاوز الشكل الذي اقترحه كل من فيبر
وترولتش.

وهكذا، أثبت نيبهر كيف تتحول النحلة مع الزمن إلى التحول إلى مؤسسة، لتصير لاحقاً
كنيسة. وتصبح النحلة منغلقة في بدايته مرور الجيل الأول، [illegible] لاحقاً ملاحظة في
حين لاحظ آخرون أنه حتى داخل الكنيسة يمكن أن تتطور حركات انفصالية، فتسمح بجانب
التعايش ضمن الجماعة، وقد يبلغ الأمر حد طردها من الجسد الكنسي. وقد لاحظ جون
سيغوي (5) عدة حركات كيف تنهض في الكاثوليكية حركات مطالبة دينية أحياناً، تتميز
بخصائص النحلة، ثم لا تلبث أن يتم احتضانها داخل الكنيسة الرسمية.

واقترح حروب دمج نماذج أخرى بهدف احتواء الأشكال العديدة من المجموعات الدينية.
هكذا حدث البعض عن الطرق الصوفية، مشيرين إلى نوع من المجموعات الدينية، مرتكزة
على تلقين تقنيات التأمل أو العلاج، تنتسب حول قطب أو حول متطبب، حيث تظل منسكة
محكومة بمعنى سادن القدر (معلم متلا سيطة [illegible] الروحي أو العملي مقابل ثمن مثلاً).

---

(1) J. Seguy, *Voyage de Jean Paul II en France*, CERF, Paris, 1989.

(2) J. Wach, *Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen, 1951 (trad. it. *Sociologia della religione*, a cura di G. Filoramo, Dehoniane, Bologna 1989).

(3) J. M. Yinger, *Sociologia della religione*, Boringhieri, Torino, 1961.

(4) H. R. Niebhur, *The Social Sources of Denominationalism*, Holt, New York, 1929.

(5) J. Seguy, *Voyage de Jean Paul II en France*.

يحصل في كافة أنواع التجمعات ذات الطابع الديني بقدر تراتبي داخلي، يختلف درجة تعقيده. ويمكن أن تجري الدراسة حول كيفية التأسيس وكيفية الاشتغال، وكيفية حيازة المشروعية، مع التجمعات الدينية عموما ضمن ثلاثة جوانب:

- وصف كاريزما التأسيس للجماعة الدينية وتحليل التصورات التنظيمية المتولدة عنها.
- تحليل آليات الاختيار، وانتداب العاملين وتكوينهم، الذين يشتغلون كملء الوقت داخل الكنيسة أو النحلة أو الحركة وهكذا دواليك.
- دراسة القيادة وآليات إضفاء المشروعية على سلطتها.

فعند تناول ذلك بشكل منهجي ينبغي أن تكون نقطة الانطلاق في تشخيص النموذج التنظيمي لأية حالة تجمعية دينية هي تحليل أسس السلطة الشرعية (البابوية في الكنيسة الكاثوليكية، الحاخامية في الدين اليهودي، الرعوية في الكنائس البروتستانتية، والقيادات الكاريزمية في النحل والحركات).

ونظرياً يمكن التمييز بين أربعة أنماط أساسية من السلطة الاجتماعية الدينية:

- النموذج الثيوقراطي (حيث تقدم السلطة نفسها على أساس أنها مفوّضة من الإرادة الإلهية).
- النموذج الجمعي الانتخابي (حيث تنحدر السلطة من جمع مؤمنين وجدد أو يعاد انتخابهم دورياً عبر الانتخاب).
- النموذج الكاريزمي (أي تخضع السلطة لاختيار من يحس أن به قوى خارقة يفصح عنها ويعترف بها الأتباع).
- النموذج التقليدي (أي تستند السلطة إلى تقليد، عادة متجذّر في محتوى كتاب مقدّس، يكتسب مشروعيته بالإجلال المتواصل عبر الزمن).

الرسم رقم 8

نماذج السلطة الدينية والفصل بين الإكليروس والمدنيين

نوع الدين	الإكليروس - مدنيون	من دون إكليروس ومن دون مدنيين
ثيوقراطي	البراهمة الهندوس الإكليروس الكاثوليكي الإكليروس الأنجليكاني مراجع الفقه الشيعة البابا الأرثوذكسي	
مجتمعي		الرعية البروتستانتية مدير المائدة الفالقية
كاريزمي	الملهم بالغيب	زعيم سلطة أو حركة كاريزمية
تقليدي		حاخامات اليهود علماء السنة

هكذا تتجمع النماذج الأربعة بشكل مبسط

1 النموذج الثيوقراطي: الكنيسة الكاثوليكية، الكنيسة الأرثوذكسية، الشيعة، وبوذية اللاما

2 النموذج المجتمعي: مجموعة كبيرة من الكنائس والنحل من أصل بروتستانتي

3 النموذج الكاريزمي: نحل بنتكوستالية أو أبوكاليبسية، نحل منشقة حول نبي أو قطب أو معلم

4 نموذج تقليدي: اليهودية، السنة، والهندوسية

ونخلص بحسب النماذج الأربعة المذكورة، على تمايز أساسي بين التنظيم القائم على التمييز بين الإكليروس والمدنيين، فضلاً عن مصادفة داخل الإكليروس من تمايزات في الوظائف يحكمها نظام تراتبي وهكذا كما عرضناه من خلال الرسم رقم 8

يبين تحديد الأدوار التنظيمية لواقعة اجتماعية دينية الحاجة من بعدها إلى وجود الإكليروس، أي إلى شريحة من الناس يقومون بتدريبات محددة بغرض اكتساب مهارات

معينة، تجعلهم قادرين على تكريس حياتهم كلّياً لخدمة التعليم، فيصير الفرد عنصراً عضوياً ووظيفياً

وفي كثير من الديانات العالمية الكبرى يدعّم الفصل والتميّز في وضع الإكليروس عن باقي الشعب بجلاء، عبر سلسلة من الإجراءات الرمزية، تتوزّع بين الأزياء المميزة اللازمة لأداء بعض الأدوار الخاصة، التي على الإكليروس مراعاتها، والتي تثبت درجة الولاء العام في تنظيم الأشياء كما هو أيضاً العزوبة، والطاعة التامة لمن هم أعلى درجة، وحياة الفاقة، وحياة الزهد، يمكن أن تكون أحياناً من المؤشرات العديدة التي تشير إلى التميّز عن الإنسان العادي

فمن جانب، يمكن أن تتمّ دراسة سياقات اختيار الأفراد المدعوين وتكوينهم وإعدادهم لأداء الوظائف «المقدسة»، أو خدمة الجماعة، ضمن ضوابط الإحصاء، من خلال إعادة بناء السير التاريخية لمجموعة حاضرة في حقل ديني محدد (كما هو الشأن، بالنسبة إلى سلك الرهبنة داخل الكنيسة الكاثوليكية، تدفّق دخول دارسي اللاهوت وخروجهم، معدّل أعمار الإكليروس في معتقد ديني محدد، وهكذا دواليك)، ومن جانب آخر، ضمن ضوابط تاريخية، تستند إلى قياس تطوّر نظم التكوين المتبعة من جانب مؤسسة أو جماعة ما، بغرض تحديد العاملين فيها

فقد شهدنا مثلاً تكوين الإكليروس الكاثوليكي حتى، بعيداً عن القوالب التاريخية المعهودة، من عقود بارزة، خصوصاً إثر حقبة «الإصلاح المضاد» وكذلك بعض المحاولات التجديدية المحتشمة التي جدّت عقب مجمع الفاتيكان الثاني (1962، 1965)، (بدمج مستوى ثالث يتوسّط سلكي الإكليروس والمدنيين التابعين للكنيسة، متمثلاً في ما يعرف بالدياكونوس الذي يتولى وظائف تابعة للقساوسة عادة). من جانب هذه الأنواع من التحليلات يمكن التذكير بكافة دراسات الحالات المتعلقة بتجربة الرهبنة في المسيحية واليهودية أو الرد

- إجراءات الرقابة والمحافظة على الانسجام الداخلي

ما انفكّت الدراسات متجددة بشأن الكيفية التي تنتهجها التنظيمات الدينية لضمان الوفاق

النظام حول نظام القيم والوظائف السائدة بداخلها، إلى حد الآن دراسات ذات طابع نفسي اجتماعي. فمجموعة من الدراسات حاولت تفسير العلاقة بين الطابع الأرثوذكسي الديني والتماسك بين الأعضاء في جماعة ما (ديكونشي وفيستنجر)[19].

في حين لا نتوفر إلى حد الآن على الدراسات التي تستند إلى مواد «العمل»، كتجميع الأفراد في بنيات تنظيمية داخل مؤسسة دينية، سواء بتوظيف الصراع الرمزي لتعزيز التماسك الداخلي للجماعة على المستوى العاطفي أو الإيديولوجي فتلك قيادة ما تصطنع الشعور والتماثل بتحركات عدو رمزي خارجي يتهددها، وتصور أنه يستهدف الجماعة مباشرة.

كما هو الشأن في باقي التنظيمات، حتى الدينية منها، تعبر صراعات عقائدية وفي الوقت نفسه وظيفية، تعمل على تأييد السلطة أو على إضفاء الشرعية على الفعاليات الدينية وخلفية ونوع الثروات المادية والرمزية، ذات الصلة بالسلطة والوظائف داخل التراتبية التنظيمية.

ويتمتع الحقل الديني بهذه الخصوصية، فغالبا ما يكتسي الصراع صبغة لاهوتية تكن تاريخ الديانات العالمية الكبرى (المسيحية والهندوسية والبوذية، الخ. بالخصوص) يبين لنا كيف يمكن لمضمون لاهوتي علائقي أن يغطي مسائل تتعلق بتنظيم السلطة، وتوزيعها بين الإكليروس والمدنيين، وبين العلاقات بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية (المعاهدات التي تنظم علاقات الكنيسة الكاثوليكية بالدول تشكل من وجهة نظر هذه، نموذجا سوسيولوجيا بالغ الأهمية، وليس فقط وثائق تنظم علاقات دينية).

وقد تطرق مبحث دراسات مهم بالخصوص في بلجيكا، بدفع من ريمي وفويي، بهدف أساسي إلى بلورة منهج لتحليل الصراعات الرمزية في الحقل الديني. وانكب الباحثان في جامعة لوفان على النصوص التي دونتها شخصيات دينية، ذات الصراعات مادة لأبحاثهم، وحاولا فك العقد عن مضامين هذا الخطاب، واستطاعا عبر هذه الدراسة تحويل الخطاب الرمزي والاستراتيجيات الخطابية المضمرة. ووقفا بهذا الشكل في تحديد مختلف المستويات التي تواجه الصراع، ما تمت ذات الطابع الإيديولوجي البحت إلى تلك التي لها صلة بمسائل السلطة[20].

(19) P. Deconchy, *Orthodoxie religieuse et sciences humaines*, Mouton, Paris, 1980.

L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Row and Peterson Co., Evanston, 1957.

(20) Remy J., Voyé, *Produire ou reproduire?*, Vie Ouvrière, Bruxelles, 1978.

تقريباً يبدو كل الكنائس والنحل، حركات وبأشكال متباينة، منخرطة في مسألة البحث عن حيز لها في سوق الرسائل التي تستجد الصناعة الثقافية الحديثة وتحيط وسائل الإعلام بشكل دائم. فحتى الأديان التي تبدو نائية عن أي نوع من التبشير، لأسباب طارئة تتعلق مكرهة، بفعل التحول في السوق. تتجلى حالة خبيثة في الدلاي لاما الذي بات لا يتوانى عن المشاركة في وسائط التواصل العمومي لبث رسالة دينية وسياسية في الوقت نفسه.

وفي خضم ذلك، توجد ديانات أكثر استعداداً من غيرها للتبشير برسالتها. فقد اقترح ماكس فيبر معياراً هاماً لا يزال يتمتع بصلاحيته في كافة الديانات: خلاص المنطقة للتبشير برسالة عالمية. فالفخر الدعوي متضمَّن في الرسالة نفسها، بالنسبة إلى الديانات الانطوائية المنسية على ممارسات نسكية فردية وعلى مسالك إصلاحية خفية فردية، تعد فكرة الدعوة غير مطروحة. فمن يريد اتباع الطريق التي رسمها محمد فما عليه إلا "اتباعه".

وتوجد عديد الدراسات، في علم الاجتماع المعاصر، تناولت العلاقة بين الدين ووسائل الإعلام. فقد تنوعت الكتابات كثيراً عن الظاهرة الأصولية الإنجيلية في أمريكا وعن توصيف الدعاة إلى عين المعاصرين عبر التلفزيون والهدف الوسيلة أساساً لترويج نوعية من الأفكار، أو دعم حملات سياسية أو ثقافية، و لاجتذاب مصادر تمويل حملات إعلامية بشأن مواضيع بعد محورية (مثل التكافل من أجل منع الإجهاض) وعدا أيضاً حركات حرى وظفت التقنية الحديثة لإشاعة رسالتها نيسر (كات رجيش، موشي حركة البرتقاليين 1968-1970)، مثلاً يسجل خطاباته في شريط فيديو، حتى يتسنى للأتباع الذين الاستئناس بالكلمة والصورة والحماسة التي يبثها المعلم، أينما تواجدوا في أصقاع العالم).

وجاورت الكنيسة الكاثوليكية في العقود الثلاثة الأخيرة العقبة التي حدثت [illegible] في التعامل مع الخطاب الإذاعي ثم التلفزيوني، في حين طوّرت من جانب آخر خطاب الصحافة المكتوبة الذي ظل بحوزتها، وكانت حقبة يوحنا بولس الثاني البابوية متميزة في هذا السياق فقد سلطت وسائل الإعلام العمومية الضوء بقوة على هذه الشخصية، وشددت التأكيد على

أوصافه الكاريزمية بطلاً معاصراً يتحدّى الإرهاب ولا يبالي بالأعداء.

وتكوّن المادّة التي تنتجها المنظمات الدينية منهجياً، والتي يمكن أن تشكّل عنصراً للتحليل الاجتماعي أو اللغوي، مجالاً من نصوص أدبية متنوعة وحديثة. وهذه المادة يمكن دراستها عبر توظيف تقنيتين مختلفتين.

تحليل المضمون: يتعلق الأمر بمنهج أرساه بيرلسون سنة 1953م غرضه الإحاطة الموضوعية والمنهجية والكمية بالمضمون الجلي للنص؛ بهدف تأويل تواتر المواضيع والعلامات التي ترد عبر النصوص. فعندما يستعمل الباحثون أكثر من منهج فإنه يرجح بنوعيه السائد نفسه. ولتحقيق هذا الهدف يجري تقسيم النص إلى عدة وحدات من الدلالات: مفردات، جمل، فقرات داخلية إلخ... تصنّف لاحقاً في جداول معجمية ونحوية ودلالية، تسمح بعدئذ بالشكل نظام لإعادة صياغة النص على مستوى تواتر تلك العلامات، وعلى مستوى الكمية، وعلى مستوى التكرار الدلالي، وما شابهه.

تحليل الخطاب: كما أرساه اللساني الفرنسي غريماس، الذي حاول فك شيفرات الرسائل المضمرة في النص محدّداً الاستقطاب الإيجابي السلبي الذي يبني حوله النص مرتكزاته ويدور حوله مجمل الرواية.

2. مواضيع البحث الأساسية

يمكن للجرد العام للمواضيع الرئيسة أن يكون أكثر ثراء، فلنكتفِ بدعوة القارئ إلى متابعة المراجعية الثرية والقيمة في المجال، التي أعدّها باكفورد(2)، لإدراك مدى ثراء الحقل الذي نحن بصدد اكتشافه. فحين نتحدث عن التنظيم الديني، نجد أنفسنا أمام أوجه واقعية مختلفة (جيوب الرهبنة، العلاقة بين المدنيين والإكليروس، أشكال الانتماء والاستقطاب من طرف المقدس، وهكذا دواليك)، ومسائل نظرية أكثر تعقيداً وتجريداً، حصرناها في سؤالين مستقلين

(1) C. Guizzardi (a cura di), *La narrazione del carisma*, ERI, Torino, 1986.
J. Séguy, *Voyage de Jean Paul II en France*.
T. Tentori (a cura di), *L'informazione religiosa nella società italiana*, Angeli, Milano, 1984.

(2) J. Beckford, *Religious Organizations: a Trend Report*, in «Current Sociology», 2, 1978.

على الشكل التالي:

ما الداعي لتنظّم ديني ما؟

هل يشعر الدين المنظّم بالشكل نفسه الذي تشعر به التنظيمات التي تختلف درجات تعقيدها؟

يفترض أن يكون الجواب على السؤال الأول من جانب الوظيفيين، خلافاً لمنظّري المعلومات، أن التنظيم يؤدي وظيفة يكون الديني بموجبها كشكل الذي يرد على الحياة الاجتماعية المستقلة نسبياً. ويبدو تاريخ المسيحية نموذجاً في هذا المجال. فانتشارها في الامبراطورية الرومانية التي غابت أزمنة طويلة، خلّف غوراً في الثقافة التشريعية الرومانية، مكيّفة إياها بحسب مراد مؤسسة الكنيسة، حيث يتّضح مجتمع الفاصل في الكنيسة الكاثوليكية بالجهاز التشريعي والإداري، الذي شكّلته الكنيسة عبر الزمن، خاص بها يتأكد به موضوع وفاعل جماعي، قادر على التعاقد الذاتي، ويمارس سلطات تاريخية تضاهيها في غيابها.

وقد حلّل إميل بولا[1] بدقّة كيف وفّقت الكنيسة الكاثوليكية في التحكم بهذه السلطة مستعملة لتنظيم ذاتها، بحسب الظروف التاريخية المحيطة، سلطة مباشرة أو غير مباشرة في المسائل الزمنية واستنادها إلى مقولة التي تجعلها عاماً للاجتماع الأهلي المعاصر بوضعها، تصير مرجعية الحقل الديني الكاثوليكي ذاتية، حيث يستمدّ من داخله مبدأ اشتغاله ومشروعيته. ويمكن تقديم صور متناقضات في الشأن، مثل ما تشهده البابوية الكاثوليكية الرومانية في الظرف الراهن، حيث يتمحور الكلّ حول موضوع حقوق الإنسان لكن باتجاه الخارج، في حين تسود في الداخل انتهاكات عدة وفاضحة للحريات الأساسية (حرية التفكير والتعبير التي خنقت اشتغالات لاهوتية).

ويمكن لمسألة النظرية الثانية التي عرضناها، أن تعالج بالبحث عن فهم إن كان الديني الحاوي لشكل تنظيمي، لا يستطيع تحقيق أفضل مما يحوي حقيقة تصنيف يسير لسلوكيات الأعضاء الذين ينتمون إلى إيمان ديني ما.

---

1. E. Poulat, *L'Église romaine, le savoir et le pouvoir*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions», 37, 1974, pp. 5-21.

وتتابع العملية عادة - كما سنرى لاحقاً - عبر دور تدبير التنظيمية بتوجيه السلوكيات والمواقف على مستوى العام. فحين يفقد الدين شيئاً كان يملكه سابقاً، على غرار مجموعة من الصلوات والإجراءات التشخيصية التي تشكل وفاقاً، وحين يعاني التنظيم الديني أزمة التحكّم في المصادر الرمزية وفي شكل التواصل بين معتنقي الدين ومدبّريه، فإنه يتكيف مع معطيات أخرى، يولّد آليات لتعويض الوظائف السابقة. ويمكن أن نموذج مثل جماعة شهود يهوه من جرى التطرق إليه سابقاً

وتعرف هذه الجماعة نفسها، عن قصد، كمنظمة تعتبر رئيستها منظمة أخروية تنتظر نهاية الكون المحتومة. ورغم ذلك فهي عديدة المرات التي أعلنت نهاية الكون وشكلت وسمعت بشكل متكرر في ما ذهبت إليه، فإن شهود يهوه عمّموا هذه الحقائق في السنوات، ووصل تنامي عددهم في كافة أصقاع العالم

فمن درس البنية الداخلية لهذه المنظمة يجد أنها تشتغل على أساس قاعدتين محددتين: التركيز الكبير على العقوبات، والتنميط البارز للمواقف الذهنية والسلوكية على مستوى الفردي. فمجمل الجميع يفكرون على الشاكلة نفسها والتحرك، وكأنه لا وجود لاختلافات جوهرية بين عناصر الجماعة، فهو نتاج عمل تنظيمي يومي مكثف، يتبع قواعد مختبرة عبر الزمن

فيحدث التماسك الداخلي الكبير جراء مزج التنظيم بهيكلية منظومة معرفية. فحين يلاحظ عدم اتساق معرفي، يعوض ذلك على مستوى التلاحم الاجتماعي الذي تحققه المنظمة ومنه عبر ممارسة اليومية، ويجمعهم بين المسارين فيما يشكل الفصل عبر الهموم التأويلية في ما يتعلق بنهاية العالم

ويتجلّى التلاحم في علامات بيّنة، من بين تلك المعروفة (منع نقل الدم، الامتناع عن أداء الخدمة العسكرية) وتلك المعروفة نسبياً (الضوابط الصارمة بشكل اللبس، والضوابط في ما له صلة بالسلوكيات الجنسية، بل الامتناع عن التدخين وشرب الكحول، والانتهاء عن متابعة العروض مثيرة). فالسلوك الدقيق في الحياة والسمت الخارجي الواضح يجعلان (القلب والعقل) منسجمين معاً. ونلخص هنا ذلك في

القدرة على تحريك الأفراد ضمن ضوابط تنظيمية.

ولكن في الوقت الذي يتجلى فيه السحر، ما الذي يحدث في الأطر السلطوية؟ ما هي الحدود التي تعوض القدرة التنظيمية التي تم الاعتماد عليها على مدى سنوات؟

ففي حالة شهود يهوه، تكون البدائل الوظيفية التي تعوّض الانقسام الكبير الذي تلقاه ناشطو الحركة سابقاً، في بعض الأحيان، أشكالاً من العمل المضاد يهدف إلى سحب المشروعية من المنظمة التي كان السلطوي ينتمي إليها سابقاً.

ويمكن أن يتسع هذا الخطاب ليشمل مؤسسة كبيرة وأكثر تعقيداً، مثل الكنيسة الكاثوليكية. وهكذا يصف غاريلي[1] وضع العلاقة بين عينة نموذجية من منطقة بيمونتي والكنيسة الكاثوليكية حيث فقدت المرجعية الدينية في السياق الاجتماعي فكرتها الأصلية المتعلقة بالخلاص الديني التي كانت أداة مرتبطة بها، وبات الاستشعار بفكرة الآخرة غائباً، ومع ذلك هنالك حرص على الاعتراف، كما ظهر غياب نسيج دلالات الهوية الدينية. لقد باتت المرجعية الدينية تعتمد على إنتاج معنى قوي للانتماء إلى جماعة، وهو ما ينعكس سلباً في التأثير على خيارات الحياة. ويعني كل ذلك أن الأزمة تحت خط الانحطاط الاجتماعي تصيب الدين الكاثوليكي، وهو متجذر في تلك الآليات التنظيمية (نتحدث هنا عن النسبة الكبيرة أساساً في الأمة الانتماء للكنيسة في أوروبا).

وتبعاً لما يجري، يتجلى الأثر الأول في سياق من الانحلال لمعنى الانتماء (الذي تحدث عنه في بعض السياق)، والذي يعرض تلك الشروط الثقافية المسبقة التي تحدث عنها أكوافيفا[2]. ويمكنه صياغة منظومات معنوية تتعلق بالإيروس والخوف من الموت، انطلاقاً من عوالم مرئية مصنوعة بتجربة دينية معبرة، وبعبارة معبرة بها لا يهيب التماثل سطوة للمعنى ذات الدلالة الدينية، في اللحظة التي تدخل فيها الوظيفة النموذجية للتنظيم الديني في أزمة، جراء تعقد التحولات الاجتماعية.

وحين تتعدد الفرص في مجتمع معولم وتتكاثر فضاءات التمايز الاجتماعي، ويكون

---

(1) F. Garelli, *La religione dello scenario*, Il Mulino, Bologna 1986.

(2) S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiosa*, Laterza, Bari 1990.

الاعتبار دائماً أكثر للأسماء. فتعدد المصادر مختلفة المعنى، يدخل التنظيم الديني في وعكة، باستعمال استعارة صيغة شرح السياق الاجتماعي.

فمن فقدان الفكرة الجوهرية للاحتراف التي حدثت عند غريغوري، وتوثيقها في التمثيل الرمزي، وتصبح تلك السلسلة من الأفعال التي كانت تنظمها الكنيسة في الماضي، تحمل تلك الفكرة حمالة معنى، ليس لها حدود، فعندما تحاول الكنيسة استيعاب ذلك التغيير القوي بعيره، (موضوع حقوق الإنسان مثلاً، الذي يتكيف مع أشكال بنية من التنظيم له طابع طوعي أو حركي) وينطبق الأمر فعلاً بأزمة تحريك المصادر، يبدو فيها الدين الكاثوليكي متعذر عليه الاعتماد على الأبعاد التنظيمية والرمزية التي انحدرت عبر القرون، معيار للعمل الجماعي.

ويمكن أن نسقط رؤى شبيهة على الإسلام أيضاً، فقد اخترقته سياقات عميقة، غابت من رد عليه في الزمن من خلال حركات انبعاث حيائية وصوفية[1]. فعادة ما تنطلق العملية في البلدان الإسلامية بدافع من النخب الحاكمة، رغبةً في تحديث بلدانها، كما هو الشأن في حالة الجزائر أو في مصر، أو في تونس أو في تركيا مع أتاتورك... وقد حاولت تلك النخب تطبيق النهج التحديثي التنموي الذي يطمح له المجتمع ويجمعه، حسب رؤيتها، عاجزة عن منافسة المجتمعات الصناعية الغربية.

كما بين عودة الخميني بعث نموذج تنظيمي شامل للدولة الإسلامية، يستلهم بدقة النص بشريعته، إلى أي مدى يخالف انبجاس الرغبة في استعمال الدين وفرضه وسيلة لمواجهة السلوكيات نعمة حتى النموذج في مقصد[2]. وفي البوذية أيضاً حدثت سياقات مهمة جدير التذكير بها، كما نشير إلى ما يسمى بالأديان الجديدة، التي ظهرت في اليابان في الوسط البوذي وبالخصوص، توافقه مهمة تعود للسوكا غاكاي[3]. فعادة ما ترتبط مقاربة الأديان الجديدة

---

(1) B. Etienne, *L'islamisme radical*, Hachette, Paris 1987, trad. it. Rizzoli, Milano 1988.

(2) L. Caplan, *Studies in Religious Fundamentalism*, MacMillan Press, London 1987. E. Pace, *Il turbante e l'elmetto. La secolarizzazione nell'Islam*, in «Il Mulino», 2, 1991, pp. 234-43.

(3) I. Hourmant, *Transformer le poison en élixir: l'alchimie du désir dans le culte néo-bouddhique la Soka Gakkai française*, in D. Hervieu-Léger, F. Champion (établie par), *De l'émotion en religion*, Centurion, Paris 1990.

بتقاليد فئوية حاضرة في الشنتوية الدينية الرسمية اليابانية. إن أهم حالات النهوض التي دبت في هذه الديانة، تطورت عديد التيارات التي أعلنت سبقاً جديداً، وأنجبت نماذج من التجربة الدينية أكثر عمقاً، مؤثرة على المستوى الفردي أو كانت قادرة على توفير نوع من التنسيق بين «خلاص الروح» و«العلاج في البدن». وظهرت الأديان الجديدة (التي تسمى شينكو شوكيو)، في مرحلة أولى، مع النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ثم استمرت في التنامي بين الحربين العالميتين، مع تبني القوة اليابانية، جزء الهرطقة في حروب بعد آثار الأزمة السياسية التي خيمت على اليابان الشنتوية، أي الدين الرسمي عندئذ. لقد كانت الانطلاقة الهائلة لتطور الحركات الجديدة خصوصاً بعيد الحرب العالمية الثانية. من بين التشكيلات الجديدة المهمة، نجد السيني «بيل جودان» (تعنيه الخريطة الحقة) و«سوكا غاكاي» (جماعة خلق القيم). وقد صاغت هذه الأخيرة، ذات المنحى البوذي، رؤية للعالم ترتكز على فكرة الخلاص في حل من فكرة الآخرة المبهمة، وبصفته الخلاص يتحقق هنا في الدنيا وما يصاحبه من توفير العمر والجاه والأمن. كما تدعو سوكا غاكاي إلى نوع من الورع العبري، خال من ضروب التشاؤم التي خيمت على الأخلاق الكانطية.

وتطورت كذلك في الحقل الهندوسي ظواهر أقل بروزاً، لكنها جديرة بالاهتمام، فعلى مختلف الأصعدة قامت دعوة مشفقة بزعمها بجر ... محلي، رفضت التقسيمات الطبقية السائدة وعارضت سلطة طبقة البراهمة، وحاولت الترويج لمعنى يعلي من شأن عمل الفرد كمصدر مباشر لتغيير العالم.

ويتعلق الأمر كما نرى، بسياقات علمانية حية لتوجهات دينية محدودة، تميزت بهجرات الرؤى الغيبية الجامدة إلى أخرى متحركة، سايرت تحولات العالم الحديث، وهو ما عرفته اليابان خصوصاً، وما بدأت الهند تشهده أيضاً.

3 - المؤسسة والكاريزما

وثمة مسألة أخرى تستحق متابعة متعلقة بسياقات بروز القيادات المهمة، وبعبارة مغايرة، حين تُطرح بموت مؤسس (نبياً كان أم عيسى، إلخ) مسألة تواصل كاريزما التأسيس، فإنها

تختلف حسب زاوية تحليلية عويصة: إنها العلاقة بين اللحظة الكاريزمية للدين واللحظة التنظيمية، بين القوى الأصلية والتحول للرسالة الجديدة في صيغ قانونية ومؤسساتية. فهذه مسألة التي عالجها ماكس فيبر، تشكل أرضاً خصبة من علم اجتماع التصنيفات والتي يجد فيها إحدى الحالات التي لا يستطيع فيها علم الاجتماع الإحاطة بديناميكية الظاهرة دون الاستعانة بالعلوم التاريخية.

فالمسألة التي سيكشفها تحليل الأديان العالمية، من رؤية تنظيمية، حتى ساعة رحيل القائد الكاريزمي بحسب فيبر[1] هي التالية:

إما عبر الاختيار (في الأصل يتم انتقاء من النخب بحسب الكاريزما) أو عبر إضفاء مسحة من القداسة أثناء التنصيب (تعيين وريث من خلال تنصيب شرعي أو سلسلة خلافة الكهنوتية أو الرسولية) أو عبر الانتقال بالوراثة كاريزمية بالسلالة (كاريزما وراثية ملكية أو كهنوتية).

ويحمل الاختيار طرقاً تنظيماً يحتوي فيه مبدأ السلطة بانتقالها من شخص إلى آخر، تحدث نمط من العلاقات الداخلية مرسخة في شكل نموذجية سحر الكاريزمي (أي يركز على أصالة ومركزية وجود زعيم تتشخص في شخصه شمائل القائد الملهم والراعي للأرواح).

في حين يتم إضفاء مسحة من القداسة أثناء التنصيب، يتحول الكاريزما الشخصية من شخص النبي نحو مؤسسة تضمن السير الموضوعي والثابت لخلافته. ومن يتولى مهام الخلافة يكتسب كاريزما وظيفية. فلا تنتمي السلطة إلى الفرد بل إلى مؤسسة التي ينتمي إليها ويشغل جوهرياً أعلى المناصب الوظيفية في تراتبيتها.

وبالتالي فالكفاءة الكاريزمية بالسلالة هي مجرد معتقد، يحمل أثره كافة أفراد العائلة الممسكة بزمام السلطة الكاريزمية لمؤسس الدين. ويسمح تعقيد الأمثلة بإدراك أفضل إلى أي الظواهر الاجتماعية الدينية ذات القيمة العالية، يمكن أن تنسب الحالات المجردة المعينة من طرف ماكس فيبر، وقد تم تشخيصها في الرسم رقم 9.

---

1. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*

الرسم رقم 9

نماذج تراتيب توريث السلطة الكاريزمية

خليفة كاريزمي وراثي	في اليهودية خلافة النبيّ، تأتي الخلافة من خلال خليفة الخلف الذي يحمل علامات بنوة على حياة المسيح المالكة [illegible] إلى جماعة السلالة حدث العصور يتم اختيار كاريزمي [illegible] القائم.
إضفاء مسحة من القداسة أثناء التنصيب	في المسيحية، استطاع بولس الطرسوسي، أمام جماعات مسيحية وصوفية مؤمنة بالرجعة الحاسمة للمسيح وبالتالي مستعدة لإرساء هياكل تنظيمية، تحويل الشبكة اللينة من الصلات بين مختلف الجاليات إلى تنظيم ثابت يعرف فيه الخلافة الرسولية (من المسيح إلى [illegible]).
إيمان [illegible] الكاريزمية [illegible]	في الإسلام السني بالخصوص، [illegible] الخلافة التي [illegible] شرعية على [illegible] مستمر [illegible] على [illegible] الخلافة

وبحسب مستويات المأسسة التي يبلغها [illegible] ضمن مسار تطوره، تتشكّل ظواهر صراعات يمكن أن يكون مسرحها:

- التدمير الجذري حسب [illegible] التنظيمي والعقدي الذي قامت عليه
- العودة إلى [illegible] الأصول في مواجهة مؤسسة [illegible] مهمة الشكر لها
- بروز [illegible] انشقاقات عن [illegible] متفاوتة [illegible] شكل [illegible] السلطة [illegible] بين المدنيين والإكليروس، بين السلطة المركزية والسلطة المحلية، وهكذا دواليك.

والخلاف [illegible] يمكن للصراعات أن تتركز في معنى السلطة ذاتها، الذي يفرز ما يجوز وما لا يجوز في الاعتقاد. ولئن كان الأمر شكلا من أشكال الصراع الكلاسيكي على السلطة، فإن الشيء له طابع معرفي رمزي. وفي الواقع، عندما يتداخل مستويات [illegible] علاقة [illegible] بينهم

ويكون للاحتجاج في صراع ما عدة مستويات، ويمكن أن يحتويه تشطر مختلف في ما بينها، بيد أنها جوهرية يمر عبرها ضمن التصنيفين اللذين يتحدث عنهما غريلي[1]. وفي ما يتعلق بالمسيحية (ومن مشروع يقصد توسيعه إلى سياقات دينية أخرى) فيمكن اعتبار تاريخ المسيحية سلسلة طويلة من الصراعات بين المخطط الديني والبيروقراطي، مع الأول الذي يهدد الثاني أو يقوضه، أو على الأقل يدينه ويهمّشه، والعكس صحيح بطبيعة الحال.

وتفرز هذه الصراعات، ذات الطابع التنظيمي والرمزي، توتراً بنيوياً بين الشحنة الحيوية للتجربة الدينية بوصفها مسألة خلاص فردي وعبر إجراءات شكلية وعمومية ومؤسساتية.

وقد كانت الحركات الدينية، كما أنها دوماً، معبرة عن هذا التوتر، خصوصاً في حالة انشقاقها[2]، بين تجربة-الكاريزما المتوجهة للحاجة- منفّسة للالتفاف ضد سلطة المؤسسة المنظمة على الأساس القانوني الشكلي[3].

4. ممارسة العنف المقدس

في بعض التشكيلات الاجتماعية الدينية، سواء في الماضي البعيد أو في الراهن المعاصر، شكل الالتجاء إلى العنف ولا يزال يشكل الوجه البارز لبنية تنظيمها. ويتم التعبير عن العنف المقدس بعدة أشكال يمكن حصرها في شكلين محددين: التضحية بالآخرين والتضحية بالذات، أي العقاب المبرم على من لا ينتمي إلى التنظيم الديني أو كمثل إبادة من ينتمي إلى التنظيم. ففي الحالة الأولى نحن أمام مختلف أنواع الأصوليات الدينية العنيفة التي تعرف العنف لفرض مبدأ ديني بالقوة، بقدر ما هو مهدد من عدو خارجي؛ وفي الحالة الثانية نكون في حالة التحمس للاستشهاد الفردي والجماعي، وهو بمثابة شكل لاختبار عمق الإيمان والانتماء.

وفي كلتا الحالتين يرتهن الالتجاء إلى العنف، ليس فقط بجواهر ذات طابع إيديولوجي،

(1) A. M. Greeley, *Ethnic Variations in Religious Commitment*, in R. Wuthnow (ed.), *The Religious Dimensions*, Academic Press, New York 1979.

(2) F. Alberoni, *Movimento e istituzione*, Il Mulino, Bologna 1977.
E. Pace, *Asceti e mistici in una società secolare*, [illegible] Marsilio, Venezia 1983.

(3) F. Ferrarotti, *Il paradosso del sacro*, Laterza, Bari 1983.

متولدة عن رؤية لاهوتية، وغايته تميزه محصور، بل أيضاً بقاعدة تنظيمية بسيطة، ذلك أن قتل الذات أو الآخرين، له وظيفة تمتين اللحمة الداخلية لجماعة الانتماء. فليس اقتراف العنف نحو الآخرين أو نحو الذات عملاً عفوياً، بل يتطلب انتقالاً ذهنياً عميقاً ومكثفاً، يصبح في عقابه حيث الوعي نسميه بعملية القتل، وهو ما يعني تخطّي عتبة، حيث حدّ أقصى يمكن أن يكون مؤثراً في عيني المؤمن، باعتباره الاختبار الأعلى لصدق إيمانه، أو نفيه بوصفه خائناً «العالم» في حق إيمانه، وهو ما لا يقبل به.

وبعبارة أخرى، فأمام هذا الاختبار يتقمص المؤمن، فرداً كان أم جماعة، كما في عالم مرئي، تنمحي فيه الحدود بين الحياة والممات، بين الفرد والجماعة، بين ما هو صواب وما هو ضلال، على أساس معيار الانتماء غير القابل للتشكيك. فحين يدّعي تشكيل جماعي ديني أنه الطريق الوحيد والأوحد للخلاص، والقابض على ناصية الحقيقة المطلقة مقابل عالم خارجي يعجّ بقوى الشر، والتهديد الخطير للطهر والنقاء الذي يتصور حيازته، فإن تصور جماعات تفجّر نحو العنف بصور عالية. ويصير العنف بهذا الشكل فعلاً جماعياً، مؤوّلة في خدمة الجماعة، ووسيلة لتحريك الداخل المنظمة قبل أن يكون تعبيراً عن روح عدوانية تجاه الخارج. بالأساس أيضاً شهيد الإيمان الذي يعني جنته بقتل الآخرين، لا يتصرف من تلقاء نفسه، بل منفذاً على مهمة جماعية. فهو يبين أمام عدوه والعالم يحرره من قوة انسجام وتعاون مثلى تنبثق عن منظمة الانتماء يصالحه به. وبالتالي فالشهيد في بعض الحالات هو قوة دفع حقيقية تشحذ به المنظمة الدينية أعضاءها لتصوير مدى عمق اللعبة الرمزية التي سوى الدفاع عنها في الساحة الاجتماعية.

وعموماً كانت حماسة الشهادة والتي تسلحت الشباب لدى اغتيال رابين في نوفمبر 1995، أو في عقول الشباب الاستشهاديين الفلسطينيين الذين فجروا أنفسهم في حافلات الركاب في إسرائيل خلال العامين 1995 و1996، بتوجيه سياسة تنظيمية تدفع هؤلاء الأفراد للتصرف بهذا الشكل. وعلى الشاكلة نفسها كان الشباب الإيرانيون، منتسبو الجماعات المحاربة، ممن رسموا إلى التوجيه من قبل آية الله فترة الحرب مع العراق (1980–1988)، يعتقدون أنهم بهذا الشكل يصلون إلى الوصل العلمي ستسهيد د حق الطائفة الشيعية (مع علي

(رضي الله عنه أو أبو الحسن لاحقاً) بنموذج إيراني عند حلقة خميني لدفع الأجيال الجديدة، التي شاركت في موسم الثورة الإسلامية سنة 1979 لخوض غمار الحرب(1).

وفي الحقيقة تبدو المسألة أكثر تعقيداً مع النحل التي تضحي بذاتها بشكل جماعي، على أساس رؤية حروبية تبرر الالتجاء إلى العنف كشكل من النضال المعنوي ضد الشر، كلما تم الكشف عنه في العالم فتصبح الحرب في هذا أو ذاك الهدف. وهكذا خطَّطت نحلة الحقيقة العليا اليابانية (أووم شينريكيو التي نفذت بعثت حتى تسريب الغازات السامة في مترو الأنفاق بطوكيو) مجزرة عممتها رؤيا أخروية. وقد ادعى قائد النحلة أساهارا، حتى سنة 1992 أن مع نهاية الألفية ستنشب معركة فاصلة بين الخير والشر (ستنشب في هذا السياق عبارة أبوكاليبس الواردة في رؤيا يوحنا في العهد الجديد، ذات الدلالة العميقة لدى شهود يهوه، ويقصد بذلك معركة هرمجدون). كما سيتم التعبير عن هذا الصراع النهائي من خلال معركة شاملة، وستدمر الأسلحة النووية والبيولوجية والكيميائية 90 بالمئة من الشعب الياباني(2). لذلك ومن زعيم هذه النحلة، يجب الاستعداد لتجاوز هذا البلاء، كبقية باقية من مختارين، «الناس الخلص»، يتمتعون بشمس روحية خارقة، بينما ملاجئ محمية (التي يتم تخزين أسلحة كيميائية) بهذا الشكل ينبغي أن يتصدى بقية أتباع النحلة وكذلك الناس، وعلى عنوان نفسه حتى وإن لم يوجه العنف باتجاه الخارج، يوجه نحو الداخل والانتحار شكلاً من التحرر الذي أعضاؤه، مثل نحلة «نظام معبد الشمس»(3) التي انتحرت عن نفسها سنة 1994 و1995 وتبث بالعثور على جثث بعض أعضاء النحلة في سويسرا وفي فرنسا، و«معبد الشعب» لزعيمه جيم جونز، الذي حكى بطقسه التراجيدي بالتضحية بحياة 913 عضواً مع نهاية السبعينيات(4).

---

(1) F. Khosrokhavar, *L'islamisme et la mort*, L'Harmattan, Paris 1995.

(2) S. Shimazono, *The Expansion of Japan's New Religions into Foreign Cultures*, in Japanese Journal of Religious Studies, 18/2-3, 1991, pp. 105-132.

(3) R. Campiche, *Quand les sectes affolent*, Labor et Fides, Genève 1995.

(4) J. Gutwirth, *Le suicide-massacre de Guyana et son contexte*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions», 47/2, 1979, pp. 167-187.

M. Introvigne, *Idee che uccidono*, Mimep-Docete, Pessano 1995.

ومع كل التحركات الأخروية التي صادفناها في التاريخ منذ اقتراف العنف الفادي فقد ظن ... اليوم نحن نؤمن يقيناً بنهاية العالم وننأى بعيداً عن منطق العنف. وما يبدو حاسماً، في حدود منطقية، نية سلطة العالم. فكما يتجلى يبدو شخصاً تميزه قوى خارقة قادر على كسب مشروعية في عيون الأتباع، كسلطة غير قابلة للفحص، ويبقى مولاانه لها بشكل مطلق وبالتالي الخضوع التام والصارم لسلطته الذي يعنيه العنف. فالسيطرة التابعة لفعل النهي، الفردي أو الجماعي، يبدو متميزة[1]

***

---

1 Mayers, Les nouvelles vie spirituelle, l'Age d'homme, Lausanne, 199[illegible]

خامساً- الدين والمجتمع

سنحاول في هذا الفصل التطرّق إلى بعض المواضيع الرئيسة عن علاقة الدين بالمجتمع فبعد تبيين النظريات، وقد تلاها عرض لأوجه التديّن في كل أبعاده المتاحة، ثم تناول للتنظيم الديني، نقدّر أن القارئ بإمكانه الآن يسيراً متابعة معالجة المسائل التالية، من خصصه من عدّة وعتاد لعلّ فيهم ما نحن بصدد عرضه

سنعالج المواضيع التالية

- الدين كعامل تجديد أو محافظة، أساساً يعدّ المسألة الأكثر تناولاً في علم الاجتماع المعاصر في ما له صلة بالعلمنة
- الدين والشرائح الاجتماعية
- الدين وإضفاء الشرعية السياسية
- الدين ووسائل الإعلام
- الدين والاقتصاد
- الدين والمسألة النسوية
- الدين متجاوزاً الأديان

سنسعى معالجة هذه المحاور السبعة بإعطاء القارئ فكرة عن الأبحاث التي تراكمت في علم الاجتماع الديني المعاصر خلال العقود الأربعة الأخيرة

1 الدين بين سؤال التجديد والمحافظة

يبقى تلخيص أهم النظريات التي عرضناها في الفصل الثاني التطرق إلى أنهما ما فتئا يواصلان حضورهما اليوم: الأولى تنسب إلى الدين وظيفة جوهرية في دعم التماسك الاجتماعي (الوظيفية والماركسية)، والأخرى ترى فيه، بخلاف الأولى، عنصراً حيوياً للتجديد، استناداً إلى ظروف تاريخية محدّدة (نظريات الصراع)

ويرجّح تعلّق الأمر بتعارض «بلا نهاية» وربما «من دون ترجيح»، منذ اللحظة التي ارتبط

فيه الفرد بسبب مأزق التجديد. محافظة بالعوامل الاجتماعية التي تنشط معبراً من حين إلى حين في مختلف السياقات التاريخية. فقط عرض الاحتفالات الرمزية، التي يصوغها الفاعلون الاجتماعيون، باستعمال اللغة والسيرة الدينية، يسمح بتجاوز مأزق تصدق

وتوضيح، في مستوى أول، يبدو مفهوم الدين في تناقض في حدود الدين ويحيل التجديد الديني الذي يقوم بوظيفة الاحتضان الاجتماعي في ... قيم مشتركة، كمرجع يدين به حتى شامل يحدّد ضوابط السلوك في دوائر الفعل البشري الأخرى (الأخلاق، السياسة، الاقتصاد، الخ)، سواء لجماعات بشرية محدّدة أو لشعوب بأسرها.

وهكذا تتحدد العلاقة بين الدين والمحافظة، ويبرز من نتيجة من هذه المقاربات مختلفة بحسب زوايا النظر التي تتابع بها ظاهرة اجتماعية دينية في لحظة تاريخية محددة. ففي بعض اللحظات، وفي ما يتعلق ببعض الوقائع الاجتماعية، يلعب الدين دور الاحتضان الاجتماعي ثم يرشحه ليكون عنصراً فعالاً في سياق التغيير الاجتماعي والسياسي. وبصفته الدين يشكل الانعكاس الواحد ... المصير الوطني للشعب، فغالباً ما كانت الأديان مصدراً ولا تزال وبصفة خاصة الهوية الجماعية خلال صداماتها مع الجماعات أو النخب التي تمسك مقاليد السلطة الشمولية والدكتاتورية. ويصير بذلك تشكل عامل تضامن مثير لما يلعبه من دور في الحفاظ والاحتضان للمصير الوطني للشعب بأسره.

وقد تتجلى الحالات الأكثر بروزاً من جانب في بولونيا[1] حيث كانت الكاثوليكية اللغة الوحيدة المسموح بها التعبير بشكل مغاير للإيديولوجية الشيوعية المفروضة من خارج على المجتمع بأسره[2]، ومن جانب آخر، في إيران، حيث شكل المذهب الشيعي المقاومة الكبرى محرك الاحتجاج إبان اندلاع الثورة الإسلامية ضد عائلة بهلوي سنة 1978-1979.

ويسمح هذا المثال الأخير، كذلك بإدراك صعوبات أي قياس، يمكن للدين ... كلما صار نظام سلوك ونظام رموز غير قابل للمناقشة، تستوجب مراعاته تحويله إلى قاعدة عامة، في بيئة مدنية فإنه سيرى النظام الاجتماعي ... أن يصبح أداة محافظة على النظام

---

[1] P. Michel, La société retrouvée, Fayard, Paris, 1989.

[2] E. Pace (a cura di), La società parallela. Religione, resistenza e opposizione nella Polonia contemporanea, Angeli, Milano, 1984.

العالم والخارج، أمام أي شكل جدي من الأشكال الاجتماعية التي تضطلع بإعادة تغيير الوضع السائد.

ففي أمريكا اللاتينية، وفي غيرها من الدول الأخرى، لا زالت هذه الأدوار الوظيفية بالأذهان حاضرة حتى الراهن، ولا يزال الشكل الرمزي للصراع الاجتماعي والسياسي القائم أما في ما يخص الحكم على قيمة التجديد أو المحافظة الدينية، فإنه ينبع من موقف الذي يتخذه الباحث مقابل الصراع الاجتماعي والسياسي الدائر في عصره. فمثلا بعد الثورة الفرنسية اللائكية والمضادة للكنيسة، التي عملت الدين عاملا رجعيا، أدى منظرو الإصلاحات الاجتماعية رغبة معقودة في إنشاء مجتمعات وفق الأسس الدينية، فضلا عن بعض الانتقادات، بأشكال مختلفة تتعلق بالسياقات الاجتماعية المعاصرة.

فالبعد الإبستيمولوجي يرى أنه ينبغي أن يخضع العقل الإنساني إلى سنن العناية الربانية، التي تقود مسار التاريخ؛ في حين أنّ البعد السياسي يرى أن السلطة مستمدة من الله لا إرادة البشر؛ أما البعد السوسيولوجي فيرى أن المجتمع الفاضل هو مجتمع عضوي ومتضامن يتقاسم قيماً عليا مشتركة، وبالتالي لا يقبل بقيم الفردانية الحديثة.

بهذا، المنظور ليس بقايا أثرية، بل ناتج عن عيش ضمن سياقات مختلفة، وهو ما تعبر عنه الأصوليات الدينية المعاصرة، خاصة في إيران تحديداً لدى الإسلام الشيعي، وفي الولايات المتحدة بين حركات لها أصول بروتستانتية إنجيلية.

ففي الوقت الذي صارت فيه الأصولية الأمريكية حركة اجتماعية لها قادتها ولها لغتها الخاصة، ولا ترى مانعا للالتجاء إلى وسائل الإعلام الحديثة لترويج رؤاها، باتت تفصح عن حاجتها للسلطة، وهو ما يدعو للتأمل في النسبة الرمزية التي تكشف بعث الحاجة للتخلص في الثاني، ترى الحركة أنها وصية على تفسير وحمل حقيقة غير قابلة للنقاش، من هنا تتولد ضرورة فرضها، وهو ما يستدعي تطويع قواعد السلطة السياسية وفق حاجات الحركة وأهدافها، فكان العمل على أن يكون لها وجود داخل مصادر التمويل السياسية، ومن شأنه ذلك عصمة النص المقدس بكتابة حجر الزاوية الذي يتم على أساسه إعادة هيكلة المجتمع المقدس.

إن كان ما ذكرناه هو النموذج المحافظ للدين، لندع الآن بأي معنى يتم الحديث عن التجديد. إن المقصود بمصطلح التجديد جملة من التغيرات تختلف حدة عمقها، تخترق النسيج الاجتماعي، ويكون ناتجة عن بروز لحظات حرجة، يعبر عنها أفراد أو جماعات، يمكن أن تهم عديد الدوائر في المجتمع.

يوجد نظريًا في الحقل الديني نمطان من التغيير على الأقل:

- تغيير أساسه نهج كاريزمي نبوي.
- تغيير أساسه حركات جماعية، تلتف حول أقطاب وقادة روحيين، لا يبالون بالإصلاح الاجتماعي، بل يولون حرصًا لإحداث ثورة دينية.

فلئن كانت فكرة التغيير في الحالة الأولى يمكن أن تمس الأخلاق العامة، وبالتالي تؤثر على مجمل مواقع الفئة الاجتماعية الخاصة بشكل ما في وعي حامل الكاريزما، فإن آثار التجديد في الحالة الثانية تدخل على مستوى خفي ضمن المجال السائد غير منتظرة، وغير مرغوبة من قبل من يقترح مجرد نهج ديني جديد. ويمكن ذكر موقف لشرح حيثيات الحالة الثانية، يعود إلى لوثر في علاقته بحركة الإصلاح البروتستانتي.

لقد اقترح لوثر، عقب الأزمة الروحية التي هزت كيانه، إعادة تفكير جذري في مبادئ شعائر الكنيسة الكاثوليكية. إذ بات يستدعي إصلاحًا أخلاقيًا شاملاً يشترك فيه كافة المؤمنين. غير أن الوقع الاجتماعي لكلماته وردوده على الطبقات الاجتماعية والسلطات السياسية وحركات البعث الديني، كان جارفًا، لم يكن منتظرًا، وربما لم يكن مرغوبًا من قبل لوثر نفسه. فالتغيير الاجتماعي الذي ذاب كان واسعًا وعميقًا، خلف تقطيعًا حضاريًا عظيمين، بين شمال أوروبا والبلدان ذات التقليد الكاثوليكي.

وخلاصة القول أننا نجد أنفسنا أمام آثار غير منتظرة لتجربة دينية، تعود إلى رجل من داخل الكنيسة، كما كان الشأن مع لوثر، الذي بين أنه قادر على تأجيج حركات جماعية بالغة الخطورة. التصنيف المقترح من جانبنا، يعيد صدى ذلك المقترح المتقدم لدى فيبر، حين ميز بين النبوة الأخلاقية والنبوة النموذجية لدى الكاتب. تشعرنا بفهم آليات التجديد المرتبطة أساسًا بالشخصيات الكاريزمية.

ويرجع أن حالة لوثر تشكل صنفاً ثالثاً من النبوة، ألا وهي النبوة السياسية، وتعني مبدأ معارضة اجتماعية وسياسية لنظام قائم، بعيداً عن بوادر حماس الرسالة وتوقعاته. وبمعونة ثلة من لوثر، تم تأويل عملية الثورة الروحية لراهب أوغسطيني ضد فضيحة صكوك الغفران اجتماعياً، كبادرة مؤشر على مأزق اقتصادي وسياسي من بنية مختلفة الأشكال، فغير نمط ع الذي صاحبه، بينه لوثر إلى قوة الحركة الجماعية التي تجرف وإلى من حققه الفكر الذي صنعه من قطيعة مع كنيسة روما، أي الأساس سلطة أب الكنيسة بروما تتعارض مع مبدأ الخلاص عبر الإيمان وحده، ومع أولوية كلمة الرب موضحة في الكتاب المقدس.

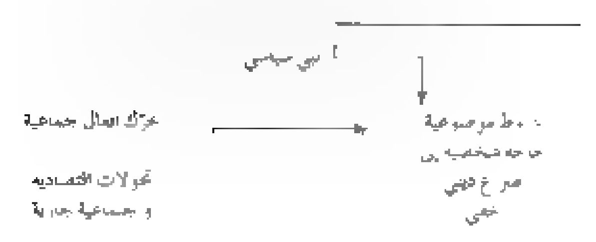
وقد كان لوثر في غنى عن أن يكون زعيماً دينياً، فأدخل تجديداً في مضامين التعليم الكاثوليكية على المدى البعيد، عبر دفع طائفة من مجددي الدينيين، من ذوي النزعات السلمية والعنيفة، من كالفينيين إلى الأنابابتيست، كما نجح في الخروج بخط لاهوتي واجتماعي مستقل.

ودشنت قطيعة البادرة الكاثوليكية للقدسية التي جسدها مصلحون مختلفون، موسماً تاريخياً حاسماً في أوروبا، لم تعد طاقته حتى الزمن الراهن. فقد سمح التوجه البروتستانتي، عند استفادته من نمط تنظيمي عائلي من الجماعة المسيحية الأولى، كما عاين ذلك ترولتش بسباقه، دفعة قوية لكنائس حرة، وجماعات منشقة، ولتشكيلات دينية كانت عباراتها مجهولة وبعد نشأة التعددية أساس الثقافة الديمقراطية، وبالخصوص في واقع سياسي غربي مثل الواقع الأمريكي.

وصف المثال مجسّم في الرسم رقم 10

الرسم رقم 10

الآثار الاجتماعية والسياسية للنبوة





ويتحول تدريجيا من المعلم «أ» إلى المعلم «ب» ينتقل بلاشي كاريزما المؤسس أو النبي المجدد وتصبح آثاره غير مرئية وتتحول الكلمة أو الخطاب الديني المؤسس إلى مادة اجتماعية وعلاقات سياسية وأخلاق اجتماعية تتعلق بحياة خاصة ومستقلة. ويبدو الحديث عن الصنف الأول من التجديد الديني بسيطا وأكثر سهولة، فبشأنه توجد [illegible]، اعتقد ماكس فيبر أن هذه الشخصيات النبوية الكاريزمية والنسكية، التي تمثل مشروعا إصلاحيا [illegible]

وسطاً حقيقياً، ويبشر بخلاص الإنسان منطلقاً من على الفهم الشمولي للمسائل الدينية السائدة والمهيمنة.

وهكذا وعى النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) مثلاً، في اللحظة التي كان يدعو فيها إلى التوحيد الخالص في مكة قبل العالم العربي القديم، أن رسالته ستدخل حتماً في صراع مع رؤية لعالم ومصالح مادية مرتبطة بذوي النفوذ من تجار مكة. وقد أنتج الصراع الديني، فضلاً عن السياسي والاقتصادي، إعادة صياغة عميقة، كما فسح المجال لانطلاق مجتمع القبلي نحو نوع من الدولة-الأمة الجامعة للمؤمنين بالعقيدة، وهو ما يبين حتى اليوم في قدرتها على عقل صدمات التحديث.

وبالشكل نفسه، يمثل المسيح صورة بارزة لمجدد الديني، فهو نبي حقيقي كونه كان منطلقاً من حصون التراث اليهودي، مقدماً تأويلية حتى بلوغ جوهره العميق. وقد دخل في صراع مع النظام الديني السائد جراء ما اقترحه من نهج خلاص كوني، لا يعني الشعب المختار فقط.

وفي ما يخص بعض مصادر، حتى بدت الأمم الهندية سابقاً عوامل جهداً في اللحظة التي لم يستطع فيها تقبل الصياغات الطقوسية لسيادة الحياة الدينية، من خلال تجريب على ذاته كتابة سبيل خلاص قادة لاختيار عبر دائرة الشر والعذاب ومعاناته مطلق. وقد

الحقيقة التي [illegible]
في [illegible] بين 539 و 467 ق.م. [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
تشكل هذه المفاهيم المفاصل الرئيسة للرهبانية في حين يكتفي التابع العادي [illegible]
جوهر فلسفة الجهاد في سبيل اللاعنف الذي يمس عمق المسألة ويصبح كمقدمة على الواقعيين حتى لا يستمر [illegible]
الطائر وأثناء سيرهم

صار منهجه مثالاً يحتذى، وأبدعت أساليب نسكه وعي أجيال جديدة، باتت تنادي بمطالب تجديد دينية واجتماعية. وفي هذه الحالة يتم التجديد والتقليد معاً، كما هو الشأن في حقول اجتماعية أخرى.

فمو السعري مفهوماً مهماً في علم الاقتصاد، يشبه مؤسس الملة الجديدة رجل الأعمال الفطن، فهو يجمع حاجات وطلبات الأزمنة، ثم يدلي بمشروع جديد يتخطى العادات اليومية والمذهبية، ثم يشيع فيها وأنماط سلوك ورؤى بمعالم مستجدة كلياً. فكل رجل أعمال يبدع شيئاً جديداً يدرك، طيلة بعض الحدود، كيف ستكون عليه بضاعته الجديدة. ثم مع رواج المنتوج يجري تقليده، وهذا عادة غير خاضع لمراقبته. ويحدث الشيء نفسه مع «رجال الأعمال» الدينيين في بداية دعوتهم. فليس بمقدورهم قياس كافة آثار التجديد التي يمكن أن تحققها الدعوة، ولا نمط التنافس الذي يمكن أن يحدث مستقبلاً.

ويبدو الاستعمال الذي يمكن لوظيفة أفضل استشفاف من الواقع الاجتماعي الديني المعاصر، حيث تملي حاجة تطويع اللغة الدينية لمطلق الكنائس والنحل والأنبياء، بحسب تعاليم التواصل الدارجة، إنه هدف عقلي أكثر توافقاً مع المنطق، ذلك ما أكده بورجر في عديد المناسبات، في سوق أمتعة الخلاص، التي تعترك فيها بشكل تنافسي مواضيع دينية، تعرض بضائع مختلفة لمجتمعات متنوعة.

وبناء على ما ذكرناه، ترافق وظيفة التجديد عادة بتفجر الكاريزما، أي بحلول شخصيات حاملة لمعطى مميز، معترف به من جماعة، قادر على تفسير حاجة إلى «كون قدسي جديد» وإلى أشكال مستجدة من التعبير الديني.

نعني مدى صفحات كتاب «الخروج والثورة»، وصف فالزر الأثر المدمر الذي خلفته دعوة موسى (عليه السلام) على النظام الديني القديم. فقد أعلن مبادئ بني إسرائيل شريعة جديدة، ضمن سياق خاص لـ«الخروج، الصحراء»، وحلم الرحيل إلى أرض جديدة أين سيعمرون بوعد التحرر. لقد حضرت كاريزما موسى (عليه السلام) قائداً ونبياً في تأسيس نظام

M. Walzer, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York, 1985 (trad. : Feltrinelli, Milano, 1986).

خلافي وديني جديدين، وفي الوقت نفسه، منح التجمعات البشرية، المنتمية إلى قبائل، هوية جماعية. وقد تكرّست العلمنة نفسها مع النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، حين بشّر بدعوة الإسلام، فحوّل شتاتاً من القبائل والرّحل إلى شعب منسق حول معتقد، تحكمه بنية سياسية جامعة.

فمن دون شك أن الحضارات الدينية الكبرى، كانت على الأقل في منطلقها تحولات تاريخية واجتماعية وسياسية كبرى. ويمكن تأكيد، خلاصة بهذا التحليل الأولي المتعلّق بثنائية التجديد والمحافظة، كيف تشكّل الإمكانيات في الحقيقة، أوجهاً واقعية للصراع الاجتماعي الديني، كما يتجلّى في عديد الأوضاع التاريخية والاجتماعية. كما لا نغفل أن الدين هو عادة الشكل الذي تأخذ عبره الانقسامات الأيديولوجية خاصة في مجتمع ملامحها وشكلها.

ويمكن أن يصنف النقاش حول العلمانية ضمن أنماط الصراع الأيديولوجي بعدّة أوجه أو بشكل فصل، عادة ما يمثل الحديث عن مناصرة أو معارضة العلمنة شكلاً من أشكال التعبير، عن فلسفات اجتماعية مختلفة أو عن طبقات متصارعة في مجال الدين.

* العلمنة

يشير المصطلح في معناه الأصلي إلى انتزاع خير تراثي أو مؤسسة من كنف الرهبنة القانونية الكنسية. فقد ظهر المصطلح تاريخياً إبان مفاوضات السلام بمنطقة ويستفاليا سنة 648م. وبشكل عام، يشير المصطلح إلى كافة سياقات علمنة الثقافة، التي صاحبت تحديد موقعاً في الساحة الأوروبية، انطلاقاً من أزمة المجتمع الإقطاعي ونشأة مجتمع حديث.

وحين عرفت شرائح من المفكرين بشكل متميز عن حرصها على إعادة تأسيس الحقل العلمي والسياسي والاقتصادي والأخلاقي، وسائر مختلف دوائر المعارف البشرية، على أسس لا سلطة فيها إلى مرجعية الدينية القدسية، بات المصطلح مرادفاً لانتزاع مجالات المعرفة، من سلطة ونفوذ المؤسسات الكنسية أو من تأثير العوالم السحرية الدينية. ويمتد المصطلح بذات المعنى عن العلمانوية، التي تعبّر أساساً عن تيار إيديولوجي يتطلع إلى هدف تنقية المجتمع من أي أثر من آثار الدين، الذي يرفق حياته بالأشكال الأخلاقية عموماً.

وفي نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، اتخذ مفهوم العلمانية مضامين عملية، حين تم تمثل السياسي لجمعيات سياسية وثقافية، مثل London secular Society و Deutsche Gesellschaft für Ethische Kultur، التي عملت في خدمة حضور الكنيسة في المجتمعات الأوروبية. وهكذا مثلت العلمانية، في أوساط الكنيسة الكاثوليكية، تهديداً بفعل تطورات العالم الحديث، وارتبطت ضمن سياقات تحديث العوائد والعمليات.

وقد شغل مفهوم علمنة المجتمع الديني منذ فترة الكتاب الكلاسيكيين. فكما يذكر بعد أوغست كونت تراجع الديني مع حلول المرحلة الثالثة من تطور المجتمع البشري، الفترة التي يسود فيها العلم والتقنية والصناعة. لكن ماكس فيبر بالخصوص يبقى من أبرز من عمل بشكل معمّق في المفهوم، حين تحدث عن نزع السحر عن العالم Entzauberung der Welt، الذي ينشأ في حضن المجتمعات الرأسمالية، التي ترسخ من جانب المؤسسة الحديثة، ومن جانب آخر ترسي الدولة على قاعدة بيروقراطية. ويمثل في الغرب انتشار التنظيم العقلي الرامي إلى تقلص السحر الشكلي للعالم. لدى فيبر، تتقاطع الموجة المحيدة الحديثة وسياق التحرر، واللامبالاة المتنامية للإنسان الحديث، مقابل دائرة المقدس والمؤسسات الدينية.

وسوف يترسخ هذا المسار تاريخياً في الغرب مع التأكيد على فصل دائرتي الاقتصاد والسياسة عن دائرة الديني، مع التراجع المتلاحق للدور الاجتماعي لهذا الأخير. وبعد العبور تتسامى الوظيفة الاجتماعية لدى الكنيسة في العالم الحديث، بمثابة التحرر التدريجي من هيمنة مؤسسات الكنيسة، وكحدث بمثابة التأكيد الحاسم والشامل لاستقلاله. ويعد هذا السياق من منظور فيبر، ومن منظور سيمل أيضاً، مساراً غير قابل للتراجع، وعلامة للخروج مما يسميه إيمانويل كانط الشرط الأقلوي للإنسان، الذي يربطه فرويد بنضج الفرد النفسي وتحرره من كافة أصناف العصاب الوسواسي، حسب تعبيره.

وقد تجلت هذه الانعطافات في لحظة تاريخية جمع مفهوم نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، لا تزال آثاره فيها حاضرة، أو بشكل أدق، واقعية في التعامل مع الظواهر الاجتماعية والتي يحمله ذات التأثير الواسع العلمية هي صيغة تأكيد الطابع الحاسم لعقلنة

كافة مجالات الحياة الاجتماعية، وعقلنة جعلت من الدين والمقدّس مرجعية محدودة الأهمية في الفعل الجماعي والفردي.

وخلال الثلاثينيات والأربعينيات القرن الماضي، شهد مفهوم العلمنة تحولاً في مدلوله، خصوصاً في ألمانيا. فقد جرى استعمال المصطلح من قبل اللاهوتيين البروتستانت لصياغة فرضية متشائمة عن مستقبل المجتمعات الأوروبية في خضمه بسبب انعتاق المجتمع، في فراغ المعنى الحقيقي من معناه، فكانت النتيجة أن زادت همجية الحرب وساد قمع الأنظمة الشمولية الحديثة.

وقد عاد موضوع العلمنة، بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، بقوة إلى مركز الاهتمام بين علماء الاجتماع، سواء ضمن التأملات النظرية، أو في الأبحاث التجريبية مع فترة الستينيات خصوصاً. ويمكن ملاحظة بداية تشكّل موقف لدى اللاهوتيين مع غوغارتن، بارث، بونهوفر، كوكس، الذين عاينوا مظاهر التآلف بين العلمنة والمسيحية واستخراج سياقات العلمنة نفسها من التراث اليهودي المسيحي.

وجرى التعامل مع المسألة، من زاوية اجتماعية، ضمن ملاحظة تجريبية للمجريات الواقعية للأحداث. ويمكن أن يتلخص المنظور الفكري الذي يقود ويدعم الملاحظة على الشكل الآتي:

العلمانية هي مسار واقعي، مرتبط بحداثة المجتمع الصناعي والعصري.

لا تعني العلمانية الاجتثاث من «قلب» الإنسان حاجته للمعنى والحاجة للحكم والأبدية، بل بالأحرى التقليص من الوظائف العمومية للدين، بشكل يجعله ينحو ليكون شأناً خاصاً.

تعني العلمانية نهاية الطابع السحري القداسي في تفسير العالم، لكن ليس الإقصاء التام للدفعة الإنسانية للبحث عن تجربة مع «المغاير الكلّي».

وفرض كل ذلك تحولاً في استراتيجيات الكنائس (كما حدث بالضبط سواء في الكنيسة الكاثوليكية أو ذات الأصول البروتستانتية) وتحويراً في الأنماط التقليدية للاتصال الديني، التي غدت غير ملائمة للحظة التاريخية.

P. Berger T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1969.

وقد فكّر ميلتون يينجر ضمن هذه المعادلة، حين تحدث عن افتراضات وظيفية مفادها أن أي مجتمع يحتاج إلى نظام رموز وقيم يكون بوسعه الاستمرار والحفاظ على توازنه الاندماجي بوصفه المبنى المعبّأ بنظام الخصائص الاجتماعي، لا بأن يصبح حتى أيامنا وقد تبدو عليه علامات الثوري، بل فقط شهد تكيّفاً مع مستجدات التغيير الاجتماعي الخارجية. ومن هذه الرؤية كانت المعضلة سياق تكيّف الكنائس مع الظروف المتطورة في العالم الحديث (جرت استعادة هذه الأطروحة لاحقاً من قبل آخرين، من طرف روزانا مثلاً[2]).

وعلى مدى العقدين الأخيرين، حرص علماء الاجتماع الديني بحثاً مطولاً حول حدود مفهوم وإمكانية ترجمته إلى مؤشرات قادرة على قياس السلوكيات والمواقف الواقعية[3] وانطلاقاً من نهاية سبعينيات القرن الماضي، أثيرت تساؤلات حول ما سمي بـ«الانبعاث المقدس»، حول ما تمت معاينته من ظواهر إحياء لأنماط متعلقة بالتدين في سياقات اجتماعية متباعدة. وقد نبه عديد الكتاب، إلى أن الأزمة التي تجتاح المجتمعات المعاصرة، توفر مساحة مناسبة لعودة المقدس، مع تفكك المنظومات الإيديولوجية التقليدية التي تحرك الجموع البشرية[4]، والبعد الهش بينها وبين مراكز القوة المتفرقة، الذي خلف نوعاً من الاستقلالية.

وقد ازدهرت الحركات الدينية الحماسية والكاريزمية، التي تؤمن بتجربة الإلهام الخاصة والعميقة، وشكلت علامة بارزة على انتعاش المقدس. وهكذا دعمت أزمة المبنى الكنسي الظهور والحضور لأشكال تجمّعية جديدة، تتجاوز الكنيسة ومؤسساتها. وقد بدا المقدس في خضمّ تلك التحولات حاجة ما فوق بشرية، يوطوبيا، بمثابة إعادة تأسيس للتضامن الاجتماعي الجديد[5].

---

(1) J. M. Yinger. *Sociologia della religione*. Boringhieri. Torino 196

(2) E. Rosanna. *Secolarizzazione o transfunzionalizzazione della religione?* PAS. Zurich 1973

S. Acquaviva, G. Guizzardi. *Religione e irreligione nell'era postindustriale*. AVE. Roma 197

IDD (a cura di) *La secolarizzazione*. Il Mulino. Bologna 1973

(4) J. Habermas. *Teoria dell'agire comunicativo*

Ardigò A. *Il femminile nel sacro*, in AA.VV. *Il sacro oggi*. Edizioni del Arcipelago. Milano 1980

(5) F. Ferrarotti. *Il paradosso del sacro*. Laterza. Bari 198.

تظهر حتى الآن الخصوصية الأساسية التي تدعم مختلف الأسس النظرية والتجريبية الحاضرة في حقل السوسيولوجي. وبالتالي فتوسعت استعدادات مخطط مقترح من طرف شينر الذي تعهده كلّ من دوبلير وستيلا وغويزاردي بتصحيحات مهمة حديثة، من خلال تحديد أهم مسارات التأويل، ونسبة الفوارق. إن ما يبدو من تناقض ظاهر، غير أنها تتساوق في حقيقة ضمن أفكار ومفاهيم مشتركة

• التيار الوظيفي (بارسونز وبيلاه)، وضمنه نحشر كافة علماء الاجتماع الذين يرون أن العلمنة هي سياق فصل وتمييز له طابع وظيفي بين الاعتقاد الديني والدين المؤسساتي، أي بين ضمّ الدلالات النهائية التي يضفي من موقعها كل الأفراد وكل المؤسسات الدينية. ووفق هذا التصور، يشجّع الفصل، تطوير استقلالية الأفراد ومنظومات الاعتقاد

• التيار الفوبيري (بيرجر ولوكمان): إنّ ما ترسّخ في مجتمعات حديثة من تعددية ثقافية، فضلا عن التعددية الاقتصادية والسياسية، قد وضع كافة المؤسسات التي أصبحت في مضي عوز رمزية، وزعمت أنها قادرة على توضيح كافة تجربة الواقع الاجتماعي في زمنه. ويسعى الفرد في مجتمعات ذات الصبغة التعدّدية إلى تشكيل دينه الخاص، وبالتالي ينحو المنحى إلى الخصوصية. وثمة مستويان ممكنان لهذا السياق: هما المرور من دين مرئي إلى دين لا مرئي، ومن وحدية في منظومات الاعتقاد إلى تعددية في العوالم الرمزية، تختلف درجة تمركزها حول محور ديني محدد. وتنحو الكنائس والنحل، أمام حالة تنوّع العروض الدينية (تعدّدية سوق البضائع الدينية)، إلى التكيّف مع التيار، كما يحدث في المجتمع الأمريكي

• تيار الفيبرية المحدثة (ويلسون): في هذا السياق تعد العلمنة مسارا موضوعيا لفقدان الكنائس مصداقيتها، وعموماً لافتقاد دائرة المقدّس معناها بالنسبة إلى الأفراد. وأمام تقهقر

---

1 Shiner, *The Meaning of Secularization*, in «Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie» I[...] 1967, pp. 5[...]-60.

2 K. Dobbelaere, *Secularization: a Multidimensional Concept*, in «Current Sociology», 29, 198[...]

3 R. Stella, C. Guizzardi (1985), *Teorie della secolarizzazione*, in Pizzuti, *Sociologia della religione*, cit.

قدرة تأثير كبريات التشكيلات الدينية على ضمائر الأفراد، شاع بينهم وهن الحس الديني، وفي جانب منهم انتشر الإحساس بعدم جدوى مسايرة أي خيار ذي طابع ديني. وبالتالي فثمة تصور معين مدني ورؤية نسبية معالم تصبح بين قوسين الحدث الديني.

* البديل الاجتماعي الثيولوجي (أكوافيفا): وفي هذه المقاربة يسمي الدين في الدائرة الغربية لتحكّم بالخوف من الموت والإشباع الرغبة الجنسية، ولذلك فتجربة المقدّس في حاجة يمكن موقعها في أي نوع من المجتمعات. ويمكن وبالتالي خبرتها اختباريا، فقط في مجتمعات محددة توفر الشروط المناسبة، ضمن بعض شروط التصور الخاصة، لأن بعض التجارب متاحة للأفراد في اللحظة التي يعبر فيها الخوف من الموت من الساحة العمومية وتتقلص الخشية منه لدى الفرد، وبالتالي يأتي الإيروس شبيهه ليصير تجربة المقدّس المنفرد وبعمق ألفة الاجتماعي. وبهذا المعنى، تكون العلمنة حجباً للمقدس، وسبب به مغادرة الحضور في الساحة الاجتماعية.

* البديل النقدي: في الواقع نقصد بهذه الصيغة الحديث عن مواقف متعددة متقاربة رفض مفهوم العلمنة ذاته ومنفعه في عديد المراجع الإيديولوجية التي تحقق وراء مختلف نظريات العلمنة. ويمكن في هذا الموضع ذكر بعض الأسماء: مارتن، ماتيس، لاويرز، غوتزاردي[4].

ويعتقد مارتن أن المفهوم يتعرض إلى النقد جراء عدة حركة سيئة مغلوطة عن صبغ من وجهة نظر علمية. ويلاحظ الكاتب خلف بعض المواقف السوسيولوجية أحكاما إيديولوجية، ذات خلفية متركسية وعقلانوية. وفي طروحات ترتش الثوري حتمي لنفي الدينية في المجتمع الصناعي الحديث.

---

(1) D. Martin, *The Religious and the Secular*, Routledge Kegan, London, 1969.

(2) J. Matthes, *Religious Pluralism and Social Structure*, in «International Yearbook for the Sociology of Religion» 1, 1965.

(3) J. Lauwers, *Les théories sociologiques concernant la sécularisation*, in «Social Compass», 4, 1973, pp. 523-34.

(4) G. Guizzardi, *Secolarizzazione e ideologia ecclesiastica*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 3, 1978, pp. 429-57.

أن الدين فينحصر في عدة معايير. فيرى بأن تصور هذه العلمنة يعني البحث عنها في الاستدلالات الرمزية لمختلف الكنائس المسيحية تجاه «الردة المتقدمة لشرائح متعددة في المجتمع» عن الدين الرسمي. وضمن هذا المسار يرى لاوير أن العلمنة هي إيديولوجيا محصورة حول النقاط التالية:

- إقرار غير مبرر ويعود إلى الاعتبار المتدني لعملية الفصل بين الدين والدنيا كمعطى معلوم في المجتمع الحديث.
- غياب مناقشة التمييز بين ما هو جوهري وما هو عرضي في الدين. وقد قاد غموض هذه النقطة عديد علماء الاجتماع إلى التفكير في أن الدين هو من جانب ينبغي أن يتوارى، ومن جانب آخر يشكل عنصرًا في الطبيعة البشرية. وقد تبنى دعاة [illegible] حديث متناسق مع تأكيد معقولية المؤسسات الدينية.

وقد عمل لاوير بدقة على توضيح كافة الحالات لمصطلح، حين ميز على الأقل بين ظواهر ثلاث على صلة بالمسألة:

- تهدف العلمانية كإيديولوجيا إلى [illegible] الحياة الجماعية والفردية.
- العلمانية بمثابة دعامة للمجتمع التعددي يستطيع فيه الأفراد الاختيار بين مختلف «المنتوجات» الدينية أو الامتناع عنها.
- العلمانية بمثابة نقيض للممارسة الدينية.

ويرى غلوك وردي مع هؤلاء أن تعريفات العلمانية تبدو في غالب الأحيان معادية للمؤسسات الكنسية منذ اللحظة التي تحصل فيها [illegible] تأكيد أصالة معتقد للمقدس لدى الناس، وبهذا الشكل تتعارض مع نهاية مختلف الكنائس على الحد نفسه.

وقد عاد الاهتمام بموضوع العلمانية، في الفترة الأخيرة، ولعل من أبرز وجوهه بيتر بيرجر[1] وخوزي كازانوفا[2] فقد طرح الأول مراجعة لمقدمات النظرية التي تؤكد على أساسها أطروحة عن التعددية الدينية، بمثابة قوة مفككة للروابط التقليدية بين الفرد والمؤسسات

1. P. Berger, A Far Glory, McMillan Press, New York, 1992, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1995.
2. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.

الدينية المنظمة، فكرة أن الاستقلالية المتنامية للأفراد في الاختيار بين الأخلاقيات والمعتقدات، والتي يعززها مستعملا المصطلح المشتق من الإغريقية «هرطقة» *haeresis*، تثير حتماً ثلاثة ردود أفعال ممكنة من جانب الديانات المؤسساتية:

- تثبيت سلطة التراث الذي تستند إليه المؤسسة الدينية، دون خشية أن يخلف ذلك ابتعاداً للمؤمنين أو المتعاطفين (ما يسمى بالخيار الاستبدادي).
- محاولة تكييف الموروث الديني مع العصر الحديث، من خلال التضحية على مذبح الحداثة بمبادئ وقواعد السلوك الخاص التي تعتبر غير قابلة للمراجعة أو المناقشة إلى حدود تاريخ قريب (ما يسمى بالخيار الاعتزالي).
- البحث مسبقاً لتجارب دينية مهجورة لكنها مودعة في مخزن التراث، مما يدعم مقترحات التجديد الديني الواردة من الحركات أو الجماعات الناشئة عفوياً في الفضاءات التابعة للكنائس أو التابعة للعائلات الروحية الكبرى (ما يسمى بالخيار الاستنفاري).

عبر هذه السياقات الثلاثة، يبدو الأديان التاريخية في مستوى تحمّل آثار الحداثة والقدرة على العيش في عالم ما زال البحث فيه عن الدلالات النهائية لم ينقطع. وقد ساعد التناقض الذي ستولده سياقات العولمة بين مختلف الديانات، على العبور العميق بين الرموز الوافدة من مختلف المشارب الثقافية والدينية، من الوثنية إلى الإسلام، ويحدث بالتوازي امتلاك حر لهذه الرموز من طرف الأفراد الذين يعبرون مختلف «الصوامع» كوكبياً.

وعلى ضوء هذا، يمكن تفسير الانبعاث المستجدّ للوضعية العمومية للأديان في العالم الحديث. ليس لأن تحت الأديان تهيمن الثورات الاجتماعية الكبرى فقط، كما هو الشأن في إيران وفي بولونيا، وبشكل دقيق في الجزائر، بل لأن مداخلات المسؤولين عن المؤسسات الدينية الرئيسة في مسائل قد لا تمت بصلة إلى جوهر الدين، بل تتصل أساساً بالحياة الاجتماعية أو بالتحديات الكبرى لعصرنا، من مشاكل البيئة إلى تلك المتعلقة بأخلاقيات البحث العلمي. ويمكن أن يشي ذلك، في كل الأحوال، بنوع من تطور الدين ليكون شأناً عاماً، أي على نقيض ما ذهب إليه مفكرون جعلوه شأناً خاصاً. وبهذا المفهوم قصد عالم الاجتماع الإسباني الأصل

التلميح إلى حدث أن التقاليد الدينية الكبرى تبحث لاعتراض سياق التهميش، الذي كانت عرضة له جراء سطوة العلم وجراء تمحيص الدولة في الفترة الحديثة، وبهذا الشكل، فهي ترفض حصر مجال نشاطها في مهمة العناية بالأرواح، وتحاول إبراز التواصل القائم بين عمق الأسئلة الأخلاقية الدينية والحياة الاقتصادية والسياسية للأمم والدول. وثمة عاقبتان لاستثمار الطاقة في المجال العمومي من جانب الأديان هما:

- تسييس مستجدّ للدائرة الدينية الخاصة (مثلاً بين الأقليات الناشطة لحركات الأصولية ثمة عودة إلى التفكير أن الدين ينبغي أن يشتغل كعنصر لخطاب اجتماعي شامل ومطلق).
- دعوة ملحة إلى إيجاد أصول أخلاقية متعالية، حريّ أن تكون أساساً للحياة الاقتصادية والسياسية (مثل ما حدث مع الرسائل البابوية في الكنيسة الكاثوليكية بشأن المسائل الاقتصادية والاجتماعية).

وجليّ بالنسبة إلى الكاتب الذي نحن بصدد التعرض له، أن ظاهرة تحويل الدين إلى شأن عام يبدو ممكناً حيث تصير الحدود بين الدائرة العمومية والدائرة الخاصة عائمة فتسعى الأولى إلى اكتساح الثانية واحتلالها، بحسب تعبير هابرماس.

2. الدين والفئات الاجتماعية

يتعلق الأمر بموضوع كلاسيكي، توقف عنده فيبر طويلاً، باحثاً عن أنواع التدين الأدنى قرباً من أنماط حياة مختلف الشرائح الاجتماعية من المزارعين إلى الأرستقراطيين.

ويمكن إعادة صياغة الفرضية الفيبرية بشكل معاصر كالتالي:

انتماء الفرد إلى طائفة، وإلى شريحة، أو إلى طبقة، أو إلى تكتل متماسك بداخله، تحكمه مجموعة حاجات متشابكة مختلفة الأنواع.

من بين هذه الحاجات، تلك التي تتحدر من الاقتصاد، أي تحديد مجال للتعرف به جماعي لعنصر مجموعة من الأفراد، والتي يمكن تعقبها بحاجة التعبير صياغة ما

1. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*.

تميز اختلاف جماعة عن غيرها؛ ففي المجتمع الأمريكي مثلاً، وعلى مدى فترة طويلة اتخذ التمييز العنصري بين البيض والسود مسحة دينية، وهو ما حدث أيضاً في جنوب افريقيا.

يمكن أن تفيد صناعة المقدس الدينية أيضاً، مبرهنة على خصائص مميزة لجماعة بشرية عن غيرها.

يبين لنا المجتمع الغربي أن الاعتقاد الديني شائع في شتى الشرائح الاجتماعية وأن الطبقة العاملة لا تتميز بالنفور من الاعتقاد الديني[1]. إذ تمزج الشرائح الحضرية الوسطى بين الصعيد السحري القدسي، بل نصادف نوعاً من الارتياب السحري[2]. ونعثر على حالة جلية، تتلخص في الصلة بين الدين والطبقات الاجتماعية، في ما تقدمه الهندوسية. فمنذ زمن نظام الطبقات إلى اليوم يجد دعامة أخلاقية ودينية.

فالطائفة هي شكل من التنظيم الاجتماعي شائع في الهند منذ أكثر من ألفي سنة، وهي بالتالي نظام من العلاقات اجتماعي واقتصادي وديني في الوقت نفسه.

فنظام الطوائف إذن هو مجموع من الضوابط الاقتصادية ينشأ في حضنه الفرد ويعيش، كما يحوّل ذلك الانتماء الطائفي إلى الأبناء بالوراثة، ويصبح ذلك اعترافاً دنيوياً ومشروعية سياسية، فلا أحد بوسعه أن يغامر بتخطّي ذلك النظام الشرعي وانتهاكه.

وتسمى الطوائف بالهندية «فارنا» وهناك أربع معروفة هي:

- البراهمة، وهم طبقة متخصصة في المسائل المقدسة.
- الكساتريا، وهم طبقة المحاربين والساسة.
- الفيشيا، وهم طبقة المنتجين والتجار والمزارعين.
- الشودرا، وهم طبقة الخدم والعمال اليدويين، إلخ.

وقد تشكّل عبر التاريخ في المجتمع الهندي ما يشبه الطائفة، من المنبوذين من نظام

---

1 - F. Garelli, *La religione dello scenario*, Il Mulino, Bologna, 1986.
C. Calvaruso, S. Abbruzzese, *I valori degli Italiani*, SEI, Torino 1985.
E. Isambert, *Christianisme et classe ouvrière*, Casterman, Tournai, 96.
C. Cipolla, *Religione e classe operaia*, Morcelliana, Brescia, 98.
2 - L. Berzano, *Differenziazione e religione negli anni Ottanta*, Giappichelli, Torino, 1990.
F. Barbano (a cura di), *Diversi, disuguali, Torino altrove*, Bompiani, Milano, 988.

الطوائف الرئيسة التي رأيناها، وهم جماعة اللامساس.

وإن لم تكن التقسيمات صارمة، على ما عليه الأمر حين نطالع كتابات البراهمة، فقد كانت واضحة على الأقل في تشكيل ثلاث كتل اجتماعية منفصلة بشكلٍ بيّن في ما بينها البراهمة والكساتريا والسودرا. ومن الضروري التذكير بحملة الكفاح التي خاضها غاندي لإلغاء صفة المنبوذين.

ويضمن التعارض المبدئي بين الطاهر والنجس والطقوس التي تدعم هذه البنية الهرمية تشكيل الأساس القدسي لنظام اجتماعي واقتصادي لدى الأفراد بشكل ثابت. فكما كتب دومون، أحد كبار الدارسين بهذا النظام، أنّ التراتبية هي قيمة عليا بالنسبة إلى الفرد، فلا أثر في الثقافة الهندوسية لفكرة الإنسان الطبيعي، بل بالأحرى للإنسان الطائفي.

ففي الهند حدّد كل «فارنا» جمعًا متكاملاً من الطقوس، ومن أشكال التطهير، ومن عوائد المأكل (من التقييد النباتي الصارم إلى الأشكال المتسامحة مع تناول مشتقات الحليب أو البيض)، إلى الصفات والمهن الخاصة.

أما الروابط الأسرية فعادة ما تبنى على أساس علاقات زواج من داخل الطائفة مع حظْر صارم على الأرملة من الطبقات العليا عقد زواج ثانٍ (أو كما كان يجري في الماضي القريب، يتمّ حرقها سويًا في المحرقة مع جثّة الزوج الراحل). فيضفي مشروعية دينية وثقافية على هذا النظام الاجتماعي بعصمة البراهمة المتمسكين بسلطة المعرفة والمحتكرين للمقدّس.

وبشكل فعلي، تمثل الطائفة وحدة محكمة الإغلاق، متوجهة نحو شرائح صغرى، وتنحو في مستوى ثانٍ إلى التكيّف مع التنوع الثقافي المختلف لمناطق مكونة لشبه القارة الهندية، وبالتالي يوجد تفرّع جهوي مميز لنظام الطوائف، يعود إلى «الجاتي».

فالجاتي هو تجمع بشري منتظم على مستويين، مركّب من القرى، تعود رئاسته إلى مركز ديني، حيث يقيم البراهمة المنتخبون. وكلّ قرية هي بدورها تفرّع من مجموع واسع، وتعود بالنظر إلى إقليم يخضع لسيطرة جماعة من البراهمة من ملاكي الأراضي يحوّلون لكل قرية وظيفة اقتصادية محدّدة تقوم بها. وتنتظم العلاقات بين مختلف تفرّعات الأجنحة بحسب خطة

Dumont, Homo Hierarchicus, Gallimard, Paris 1979 (trad. it. Adelphi, Milano, 99)

مكلفة بوصفها الشرعية المقدسة، وفي نفس الوقت يتعلق بالخدمات والمكافآت، وبالتأكيد غير متساوية حتى يكون فيه حظ في طرف الشريحة الأعلى مرتبة.

وثمة بهذا الشكل صعوبات لاستيعاب على داخل الوحدة التراتبية، لا يسمح بسلطة داخلية. كشفت العائدة بسوية المركزية المسيحية بسهولة، وهذا الانسجام هو في الوقت نفسه ديني وسياسي. ويشكل نظام الطبقات الصلب، الذي يستند مفاهيم دينية هندوسية، نموذجاً فريداً لتوافق بين النظام الاجتماعي والكون القدسي.

وثمة علاقة أخرى مهمة، جرت دراستها ولا تزال، سواء من جانب علماء الاجتماع أم من جانب علماء الأناسة، ألا وهي علاقة الدين بالطبقات خاصة. ويمكن حصر دراسات ضمن ثلاثة مجالات:

- المتعلقة بالنحل والحركات الألفية
- المتعلقة بما يسمى بالدين الشعبي
- مهتمة بالبحث في علاقة الطبقات العامة بالدين

ويحصر في القطاعات الثلاثة جملة من الرؤى، بعضها يعود إلى نظرية الحرمان، والآخر يعود إلى أن الدين ضرب من الاحتجاج.

وفي مقاربة الحرمان، يكون للأفراد الذين ينتمون إلى الشرائح الاقتصادية والثقافية متدنية في السلم الاجتماعي، عرضة للإحباط وأزمة الهوية والاضطراب. كما تبدو النحل الدينية، خصوصاً تلك التي تتحدث عن نهاية العالم وعن العصر الألفي الذي يتحقق فيه السلام والعدل الاجتماعي، أكثر جدارة من المؤسسات الكبرى من نوع الكنيسة، في منح معنى للهوية وتضفي قيمة على حياة الأفراد المنتمين إلى الطبقات الاجتماعية المعدمة.

وثمة مثال عدة من نماذج عرضها، حتى وإن كان يشير هنا وضعه رهن الاختبار، مثال شهود يهوه. فبناء على بعض الدراسات المنجزة، يعد تنظيم شهود يهوه قادراً على نيل

J. Beckford, The Trumpet of Prophecy. A sociological Study of Jehovah's Witnesses, Basil Blackwell, Oxford, 975.

K. Dobbelaere, B. Wilson, Jehovah's Witnesses in a Catholic Country, in « Archives de Sciences Sociales des Religions » XVI, 980, pp. 89-1 0.

حضور، بين شرائح اجتماعية متوسطة ودنيا، يغلب عليها مستوى تعليمي متوسط.

وهناك مثال كذلك غالباً ما يعرض في هذا السياق، متعلق بالعمال البولونيين المهاجرين إلى منطقة الألزاس لورين بفرنسا، مع انتهاء الحرب العالمية الثانية مباشرة. فقد جرى احتضان هؤلاء العمال اجتماعياً من قبل الكنيسة الكاثوليكية، غير أن قسماً معتبراً منهم انتمى إلى جماعة شهود يهوه. ويرجح حدوث ذلك لسببين: لمواجهتهم صعوبة الاندماج التي واجهوها في المجتمع المضيف، ولشعورهم بالحاجة إلى إعادة خلق نظام عرقي وهو ما وجد سنداً له في العزلة المحيطة.

وثمة مثال صقلي، عادة ما يعرضه منظرو الحركات، ذلك المتصل بالتنظيمات الدينية التي ظهرت خلال الثلاثين سنة الأخيرة في عديد الضواحي العمالية. فهذه الحركات التي تبعث الجديدة حياة — في الحقيقة — ينسب لها ملامح مخدّرة دائمة. فالجذب الذي تتمتع به يتمثل في أن قادتها هم مسيرون ومعلمون شعبيون وحرفيون، مشتغلون ذوو تكوين محدود سابقاً، ثم اقترحوا خلاصات متنوعة مستقاة مما هو كوني من أديان شتى.

وبالطبع يتسبب النمط التنظيمي الاجتماعي والديني عما هو جديد. فعادة ما يسود نموذج الكنيسة (المعروف بـ«كنيسة نوحيدة» التي أسسها الكاريزمي جوزيبي بوب مع مطلع الخمسينات). ولا يخلو من حاجة للإشارة إلى ما في تجربة المقدّس هذه من حضور بارز للمظاهر السحرية والسحرية والعلاجية الخارقة. وفي بعض الدراسات تعتبر الدوافع التي تقود الأفراد إلى الانضمام إلى هذه الحركات الدينية الجديدة، هي بالأساس تداخل الديناميكيات الاجتماعية، ووطأة المعاناة الفردية، وبنية الشخصية، والاستعداد المسبق الملائم للاهتداء إلى السحر الجديد، فضلاً عن الشبكات التنظيمية الناشئة للمعتنقين الجدد.

ونجد مقاربة أخرى قريبة من نظرية الحرمان، كما قد نحتاج إليها، وهي نظرية التنافر

H. Derricquebourg, *Les Témoins de Jéhovah dans le Nord de la France*, in «Social Compass», 1977, pp. 7-62.

E. Pace, *Una carriera per Geova. Testimoni di Geova in Italia*, in «Polis», 1989, pp. 5-32.

معرفي (1). ووفق هذه المقاربة، في اللحظة التي يجد فيها الفرد مشقة لتمثل الواقع الذي يعيش فيه والمكان الذي يحتويه، يختل توازن وتناسق نظامه المعرفي، فيحدث نوع من التنافر. وإن السبيل للخروج من التناقض الذي يجد الفرد نفسه فيه متمثل عند غالبية الأفراد في مجموعة بشرية قادرة على مراقبة مظاهر التنافر وتسييرها في نظام معرفي جديد أقوى وأكثر تناسقا ظاهريا.

أما النوع الثاني من مقاربة "عالم الدين" كلغة ملائمة للشرائح الاجتماعية الدنيا، التي لا تملك وسائل أخرى للتعبير عن احتياجاتها الاجتماعية والسياسية، فيعود بجذوره إلى تقليد مستلهم من الماركسية. ومن وجهة النظر هذه، نجد النموذج الكلاسيكي للتحليل التي قام بها إنجلز عن نزعات جماعة الأنابابتيست (رافضي التعميد)، إبان حقبة الإصلاح، أو بعنوان أدق بكتابه «حرب الفلاحين في ألمانيا» (2). وبعبارة مغايرة، استعمل هؤلاء المزارعون، المتحدرون عن ضيقهم من الخضوع الاقتصادي والسياسي الذي يرزحون تحته داخل المجتمع الإقطاعي، اللغة التوراتية للإصلاح البروتستانتي للتشكيك بالرؤية الموحدة للمعتقد، بدلا عما هو سائد. وتعبر اللغة الدينية التي قدمها الزعيم مونزر – ملهم حركة الأنابابتيست، الذين يرفضون تعميد الأطفال – عن معارضة سياسية جذرية.

وقد صيغت رؤى مماثلة أيضاً لتعميم ذات التوجه، حين انجذبت حركة التحرير «تضامن» في بولونيا إلى اللغة الدينية والرمزية ذات الطابع الكاثوليكي للتعبير بشكل موحد وحاسم عن معارضة النظام الشيوعي. وعلى غرار ذلك كان ما سمي بلاهوت التحرير الغطاء لمثل حركة احتجاجية باحثة عن الانعتاق من أشكال القهر والتردي لشعوب بلدان أمريكا اللاتينية. وفي هذه الحالة، برز الدين النمط الأكثر مباشرة، في مستوى الشرائح المستضعفة، لبلورة أعمال احتجاج جماعية.

لقد سمح المنظور الذي قرئت به ظاهرة ما سمي بالدين الشعبي، سواء من جانب علماء الإناسة، أو من جانب المؤرخين وعلماء الاجتماع، لاستخلاص ...

(1) L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Row and Peterson Co., Evanston, 1957.

(2) T. La Rocca, *Gramsci e la religione*, Queriniana, Brescia 198

التضاد حاد بين الشعب والنشر مع الغيب بين ملائمة دين، مع ان بين أنّ الطبقات العليا تشترك بشكل عام مع الطبقات الوضيعة في الرموز نفسها وفي المعاني نفسها[1]. فمثلاً، السحر يتحدى الممارسات المعاصرة بقوة في التدين الشعبي، كأداة للتحكم بالمقدس، يستعمل في حقل الكاثوليكي دون تمييز في بعض المحطات التاريخية سواء من الطبقات العليا أو من الطبقات السفلى.

لا تعارض بين الدين الشعبي، باعتباره ديناً من دين عفوي، والدين الرسمي التابع للكنيسة، هو في الحقيقة مصطنع، [illegible] الكنيسة [illegible] وتختصر [illegible] يضيق ويتسع، ما يقترحه الدين الشعبي أو ما يفرضه [illegible]، وفي نطاق تبادل متواصل [illegible].

فالحق الدين الرسمي بالمواضيع التي تنتمي إلى الأوساط الريفية، أو يتسرب مع العودة في الأحياء الفقيرة الحديثة أو بالطبقات الشعبية، [illegible] بصفة دائمة، بصفة أشكال التدين التي تتصادم مع الطقوس المنظمة للكنائس الرسمية والتي تعيد الاعتبار جوهرياً إلى تجارب دينية حماسية، وسحرية قداسية، وكاريزمية، و[illegible]، تجلب اليوم شرائح متنوعة في قلب المدن الكبرى الحديثة ليست منحدرة بالضرورة من أوساط اجتماعية وسطى أو دنيا.

ونجد في كافة الأديان العالمية توجهات اعتقاد متسامح معها أو ما يمكن نعتها بالمظاهر البرية في الدين. ففي الإسلام مثلاً، يوجد إلى جانب الدين الرسمي، [illegible] و منضبط وفق التعاليم القرآنية، شكل من التدين الشعبي، تشده صلات مميزة بالمقدس، منها ما يتصل بطقوس الأولياء، ممن يزور أضرحتهم بغرض التبرك. وهذا الطقس مرفوض من جانب الإسلام الرسمي، والآن يغض الطرف عنه، ما لم يتحول التبرك مباشرة إلى قبول بقوة أخرى مقدسة إلى جانب الله، في دين يتميز بالتوحيد الخالص. وعموماً ينظر الإسلام الرسمي إلى هذه الأشكال من التدين العفوي بمثابة المزيج السحري القداسي.

ففي افريقيا، أرض الآلهة الحقيقية، التي تهيمن سواء على [illegible] أو ذلك المستقر، كما كتب بالانديي[2]، نراقب نشأة مزيد على ألفي كنيسة جديدة، متنافسة في صراعاتها

1. C. Prandi, *La religione popolare fra potere e tradizione*, Angeli, Milano [illegible].
2. C. Balandier, *Les mouvements religieux africains*, in *Le Grand Atlas universalis des Religions*, Encyclopaedia Universalis de France, Paris 1988, trad. it. UTET, Torino 1996.

للكنيسة الرسمية المسيحية المتواطئة مع الاستعمار، مع اسكان بقي سحرية وصوفية. وفي كينيا مثلاً، أدى التعبير عن رفض المبشرين المسيحيين لظهور حركات دينية جديدة مستقلة هيأت منذ نهاية القرن التاسع عشر، حيث حركات الثورية ذات الطابع السياسي، كتشكل تنظيم ماو الماو.

وقد سميت الحركات المنتشرة في عديد من الدول الإفريقية بحركات التحرير والخلاص (1)، وتميز جميعها بطابع جامع، امتزجت فيه الموروث الدينية المحلية بالعنصر المسيحي، وتتمحور تلك الحركات حول شخصيات نبوية مسيحانية، وتثير مشاركة من النوع المباشر والصوفي بالمقدس، مقترحة نموذج اعتقاد متأسس على فكرة الخلاص سبيلا للتطهير من الشر والعذاب.

وتحضر هذه الخواص حتى في الدول المتأثرة بالدين الإسلامي، والتي يهيمن فيها نفحة صوفي يتمحور حول فكرة عودة المهدي، "المخلص الذي يملأ الأرض عدلاً"؛ فقد كانت المهدية بالنسبة إلى عديد الشعوب الإفريقية، أداة النضال الإيديولوجية لنيل الاستقلال والتخلص من المستعمر، وهكذا برز في السنغال ونيجيريا والكاميرون والسودان، مع نهاية القرن التاسع عشر شخص المهدي محمد أحمد بن عبد الله، الذي حث على التصوف والتقشف، وأعلن الجهاد المقدس ودعا إلى الثورة ضد الإنجليز.

وتشكلت أيضا في الكونغو، بعد الحرب العالمية الأولى، كنيسة جديدة حول الزعيم المخلص سيمون كيمبانغو، غير أن البلجيكيين طاردوه، ما حوّله في أعين شعب الكونغو إلى نسخة المسيح [illegible] الشهادة جراء صراعه مع الرجل الأبيض، وبعد ذلك صارت أهداف حركة سياسية ليس كيمبانغو المخلص فحسب، بل أيضا لجيل مملكة جديدة، التي جزئت من مضطهديها ومع انتهاء عملية غزو أرض الكونغو ونشأة دولة [illegible] تحولت حركة تدريجياً إلى كنيسة حقيقية تحالفت مع السلطة السياسية القائمة(2).

---

(1) Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano, 1979

(2) H. Desroche, *Sociologies religieuses*, PUF, Paris, 1968

3 الدين والسياسة

سوسيولوجيا، ما هي المشكلة التي تكمن خلف علاقة الدين بالسياسة؟ ثمة مفهوم يمكن أن يختصر عملياً محددات وهي صفة المشروعية، ويقصد بها المواقف القيمية، وعلاقات الثقة ومعنى الولاء التي يبديها المواطنون مقابل نظام السلطة الذي يحكمهم. وبالتالي فصفة المشروعية هو ذلك السياق الاجتماعي الذي يسمح للنظام السياسي القائم بأن يسود، وأن يعمل من خلال «الاقتناع» الطوعي من جانب القائمين على مقاليد السلطة، الذي يقابله ولاء من تحت.

وهو ما يؤسس حق القيادة، وما يستدعي ألا يتمتع أي نظام سياسي بالمشروعية من تلقاء ذاته، وتحيل المشروعية على فكرة أن النظام السياسي هو نتاج تفاوض متبادل يكتسب من المحكومين. وبالتالي تختلف المشروعية عن الشرعية، إذ يمكن أن يكون النظام شرعياً متسقاً مع القواعد الشكلية التي تضمن مراعاة القوانين والإجراءات المتبعة، وبالتالي يكتسب العقلانية، لكنها تفتقد للإجماع.

وقد ميز ماكس فيبر بين ثلاثة أنواع من السيطرة الشرعية: الشرعية العقلية، والشرعية التقليدية، والشرعية الكاريزمية. ففي الوقت الذي تتأسس فيه الأولى على الإقرار الجماعي بوجود قواعد عقلية ثابتة يستدعي معها القائمون على زمام السلطة، فإن الثانية تبنى على الاعتقاد بوجود تقاليد ثابتة، تتأسس عليها ميكانيزمات الحكومة والسلطة، أما الأخيرة، الشرعية الكاريزمية فهي تبنى على علاقة القائد ذي القدرات الخارقة، والشعب الذي ينتظر منه بعثاً اجتماعياً مستجداً.

يمكن تحديد ثلاثة عناصر أساسية في القراءة الفيبرية:

- أشكال تنظيم السلطة
- نظام العلاقات الاجتماعية والاقتصادية
- نوعية الاعتقاد الجماعي المرتبط بسياق صفة المشروعية

وتعني دراسة المشروعية فهم العلاقات بين المستويات الثلاثة التي ذكرناها فيتبين دور في صفاء المشروعية السياسية. وفي تاريخ أوروبا الحديث لا تغيب الأمثلة التي أسست فيها

دول مشروعيتها على أساس العلاقة المثالية بين الزعيم الكاريزمي والشعب[1]. وقد تحدّث تيتو بعيدا عن النزعة كمثل ديموقراطي قائم وسائد، ومافتئت الشيوعية تبحث عن نوع من التضامن العثماني بين أفراد الشعب. وفي المجتمعات المعاصرة كتلك، يبقى من الصعب معرفة مواقف اللاهوت بشأن المهمة الرئيسة التي يتقمّصها الدين ضمن سياقات الاعتراف أو اللااعتراف بسلطة سياسية محدّدة.

وقد يكفي التذكير بحالتين: واحدة تعود إلى الكاثوليكية في بولونيا، والأخرى إلى الدين الإسلامي في باكستان. ففي بولونيا، وجدت دوامة الصراعات الطويلة التي انطلقت في النصف الثاني لعقد السبعينات من القرن الماضي مع الحركة الإصلاحية لجيريك، شيئا فشيئا معززا حول ذلك سحب المشروعية من النظام الشيوعي، بناء على تبرير عدم كفاءته وعدم تلبية حاجيات الأمة، وما رافق ذلك من تقليص الحريات الأساسية، إلخ. وفي مقابل ذلك جرى البحث عن إيديولوجيا بديلة مشتركة، عثر عليها البولونيون، طبعا، في التراث الوطني الكاثوليكي. وقامت الرهبنة الأولى ممثلة بكارول ووجتيلا في بولونيا بسياق سحب المشروعية، محلا سواء فيه وقفت حركة «تضامن» في تشكيل جبهة مضادة من الكاثوليك، وبتحالف مع الكنيسة الكاثوليكية كوسيلة موحدة للمعارضة. في الحالة البولونية أنتج مزيج بين التراث والكاريزما زعامة جماعية. فعن تواجد دولة على ارتباط بالاتحاد السوفييتي، صارت تختبر نمطا جديدا في إضفاء مشروعية السياسية (سيكون من المهم إدراك الوظيفة التي سيتحملها الدين في مجتمع ما بعد الشيوعية).

ففي حالة باكستان نجد أنفسنا أمام واقع اجتماعي شديد الارتباط بالخطوط الدينية والثقافية ذات الصلة بالإسلام الهندي، الذي يدين حافظ من جانب على الملامح الأصلية للإيمان الإسلامي، ولكن من جانب آخر اضطر إلى التكيف مع نظام الطوائف السائد في البلد، ومع سعي إلى خلق مجتمع بصبغة صبغة إسلامية في التعامل مع نظام الطوائف (يحتل المهاجرون العرب –الأشراف- ذروة السلّم الاجتماعي، في حين حافظ الهنود المهتدون إلى الإسلام بانتماءاتهم لطوائفهم الأصلية السابقة وفق نظم تراتبية داخلية).

---

1 L. Cavalli, *Max Weber: religione e società*, Il Mulino, Bologna, 1968

في كل الحالات، يمثل الإسلام عامل تماسك وطني واجتماعي قوي، في بلد مثل باكستان لأن 97٪ من أفراد الشعب يدينون بالإسلام، بل يصل وخصوصاً جراء الصراعات التاريخية التي طبعت علاقات الدولة الناشئة وجارتها الهند، ذات الأغلبية الهندوسية.

ويتمتع التراث الديني الإسلامي في باكستان، كما هو الشأن في البلدان الإسلامية الأخرى، بطابع قانوني، مما يستطيع الثبات عبر الزمن، فالأحكام الإسلامية تشبه قوانين الشريعة التوراتية لدى اليهود، تشهد على ما هو ثابت ومقدس، وتوجه السلوك بحسب تفاصيل الحياة الخاصة والعامة في البلد.

فسلطة التراث، أي سلطة التقاليد التي أضفي عليها طابع القداسة على أساس صلاحيتها الأبدية، والتي باتت متجذرة في قلوب الناس جراء قوة العادة وهو ما يدعو لمراعاتها[1]، تمس بعمق برامج السلطة، لا تستطيع انتهاك هذا التراث، وإلا فقدت مصداقيته ومشروعية نظامه السياسي. ويصعب على من يتولون مقاليد السلطة، حتى وإن سعوا إلى تحديث أو هجر جزء أو كل من هذا التراث الديني، أن يتظاهروا بخلافه، فهو لا يمكنه التملص منه دون نشوب توترات هائلة ومعارضة.

كما حدث في المجتمع الباكستاني، حين حاولت حكومة بوتو، أول رئيسة وزراء في دولة إسلامية، دمج عناصر حديثة في النسيج الاجتماعي، وإضفاء طابع علماني على الحياة السياسية الداخلية، ما تشكلت في إثره حركات أصولية معارضة كان هدفها الدفاع والمحافظة على الشريعة الإسلامية، وقد تحالفت مع جماعات سياسية هامشية، بغرض إزاحة بوتو من السلطة ثم حوّلت صورتها في الأوساط الاجتماعية إلى منكرة للأسس الدينية للمجتمع الباكستاني، إضافة إلى تراجع الوفاق الذي تمتعت به سياستها، الذي سمح لها باعتلاء السلطة لتطوي صفحة نظام ضياء الحق الغاشم. فيمن عرضت أن يتهم بل الدكتورة بنازير بوتو بتسييسها «الإسلام هو نهج حياة، فقط من التفكير ينصب على جماعة أي نشاط في حياتنا اليومية وبالتالي لا يمكن عزله عن الحياة السياسية»[2].

---

(1) M. Rodinson, L'Islam, in Le Grand Atlas Universalis des Religions, Encyclopaedia Universalis de France, Paris 1988 (trad. it. UTET, Torino 1996).

(2) في حوار مع صحيفة «لاريبوبليكا» الإيطالية، 18 ... 1990.

ففي المجتمع الإيطالي وعقب فترة الحرب العالمية الثانية، تولت الكاثوليكية دوراً مهمة بوصفها المشروعة على الحياة الاجتماعية والسياسية. فغالب دراسة أوجه العلاقات بين الانتماء الديني والسلوك الانتخابي والتوجهات السياسية حظوة عالية بين علماء الاجتماع وعلماء السياسة[1]

وبين هذه الدراسات كيف تم اختبار التصويت لدى الفرد داخل مجموعة أو داخل الوسط الاجتماعي الذي يشكل إطار الانتماء أكثر من حزب أو من الشخص المرشح، ويصبح التوجه للانتماء بالاقتراع تعبيراً عن هوية جماعية ثقافية عندما يكون الإطار الثقافي قوياً وغنياً بالمنظمات الاجتماعية الداعمة وبرقابة العلاقات التي تميزه.

بالخروج من سياق الإيطالي، يمكن استحضار أمثلة معروفة تذهب إليها من توجهات دينية مسيحية: الأنغليكانية في بريطانيا، والمعمدانية في بعض الولايات بأمريكا. ففي الحالة الأولى، تضعه الكنيسة الأنغليكانية تابعة للملوك، عادة ما تنتهي للانتماء الديني إلى الالتقاء مع توجه سياسي مناصر لحزب المحافظين؛ وفي الحالة الثانية موجودة بأمريكا، خصوصاً في الكنائس المعمدانية السوداء، كانت معادلة الربط بين الانتماء الديني بالنضال السياسي من أجل تحرير السود ومن أجل سياسة اجتماعية عادلة وهوية دائمة، ويكفي أن نذكر نضالات مارتن لوثر كينغ الذي قتل غيلة بسبب أفكاره.

4. الدين ووسائل الإعلام

تعني وسائل الإعلام مجموع الأدوات التقنية (شبكات التلفزيون، أجهزة الراديو، الجرائد، الأنترنت، الخ)، التي تسمح ببث رسائل على مستوى واسع، مستقلة عن المتلقين وعن الأشكال الخاصة التي يمكن أن تتكفل بها.

وقد تلعب وسائل الإعلام في المجتمع المعاصر دوراً كبيراً فهي تخلق مكاناً واسعاً في التواصل الاجتماعي العمومي مما يخلق بين الأفراد بعداً كان خلال القرون الماضية محصوراً بهيمنة نوعين من الاتصال: بين الأشخاص بين الأفراد وخارجي داخل مؤسسة

1 A. Parisi (a cura di), Democristiani, Il Mulino, Bologna 198

الاجتماعية، مثل المدرسة والأحزاب وما شابهها. ولو وجدت ضوابط حددت لعلاقات الدائرة الخاصة وغيرها العمومية، فتنطبق على مطار لمعنى الشامل، مع تصحيح القيم المشتركة، التي تسمح بنوع من التوافق العفوي، بين الدائرة المحصورة للأفراد والدائرة العمومية الموسعة.

وقد تكتسب وسائل الإعلام في العلاقات التلاقي بين الدائرتين. لكنها لا تملك فيه استقلالية واقعية، فهي تملأ فراغاً قائماً بين «الناس» و«السلطة»، وبين رغبات الجمهور ومختلف مراكز مصالح الاقتصادية والسياسية الموجودة داخل النظام الاجتماعي. وقد صارت وسائل الإعلام ما يفترض أن يكون عليه الأفراد (الناس والآخرون، مراكز السلطة). فإذا كان صحيحاً أن الوسيلة التكنولوجية أداة مستقلة بالتأثير على المواقف والسلوكيات، فلا يمكن التغافل عما بينته عديد الأبحاث التجريبية من أن وسائل الإعلام تؤثر بقدر ما تم إدماجها في وظيفتها ضمن الشبكة التي ترسي فيها بين الذات وتتقبل صوت غيرها، تعيش موضوعياً بشكل دائري داخل صنف معين.

وتستند هذه الفكرة إلى دراسات كلاسيكية جرت لدى مجموعة بحث أخرى عن علاقة تأثير وسائل الإعلام في الاقتراع. فقد تتبعت تلك الدراسات الحملة الانتخابية الرئاسية الأمريكية وقامت سنة 1940. وقد بينت نتائجها أن غالب الأمريكيين صوتوا تحت تأثير المجموعة التي ينتمون إليها أكثر مما تحت تأثير وسائل الإعلام التي لعبت دوراً ضئيلاً بالخصوص جزاء برامج قدمتها هذه الرأي العام بين المترددين حتى الساعات الأخيرة*.

وتتساءل بناء على ما وضحناه هنا، عن كيفية تأسيس العلاقة بين الذهني ووسائل الاتصال في العلوم الاجتماعية. ويمكن للأوجه التي جرى بحثها ولا تزال موضوع تحليل أن تجمع ضمن «عائلتين»:

- تنطلق الأولى من الجماعات القريبة (كالعائلة، محل، حركات، الخ) لوسائل الإعلام وأثرها على بنيتها الإيديولوجية والتنظيمية.

---

* P. Lazarsfeld, B. Berelson, H. Gaudet, *The People's Choice*, Columbia University Press, New York, 1944.

وتجمع بين الطرفين، روابط مصطلحية دينية، مناسبة والمسرح الفضاء الذي تحتله وسائل الإعلام في حياتنا، فالأديان منظمة بأنماط تطرح مسألة التحول في عالم الاتصالات الشاملة بشكل مباشر أو غير مباشر، لاكتساب وسيلة عصرية للتواصل مع الناس في منازلهم. ومن جانب آخر أيضا، تطرح وسائل الإعلام كيفية الحديث عن الدين، بحسب ما يمكن أن يشكله كمادة للتحرير، وبالتالي كفرجة وكحدث إعلامي، وما يثيره من انتباه وشغف، أو ما يحدثه من انبهار بين صفوف المتفرجين أو القراء.

وبعبارة مختصرة، يفرض المجتمع على الأديان، وعلى من يريد الحديث عنها، عبر جمهور التلفزيون، أو بواسطة الصحافة المكتوبة، قواعد واضحة تتلخص في فقدان المحتوى، بالتأكيد على مستوى الإعلام الاجتماعي المتطور. فالمجتمع الحديث هو تكتل، فيه يمكن إنتاج الامتثالية والفردانية العالية، والتقارب في الذوق، والتماثل في استهلاك البضائع، وكذلك استهلاك الرموز والعلامات، وإعادة الاستعمال لكل شيء بشكل فردي.

وبالتالي غدا في المجتمع الحديث تشجيعا لتمدد حالة السلوكات، بحسب ما يسميه كانيتي بغريزة القطيع[1]، وخاصة ثقافة للخروج من هذا السياق بخلق فضاءات مستقلة أو مقابلة بفضاءات خاصة يتعذر استعمارها.

فالمجتمع الموصوف هو الذي بات سائداً في الغرب، فضلاً عما يحدثه من محاكاة في مناطق أخرى بعدُ. فإن الدين بصفته ظاهرة خارجية بات يشارك في كافة الشؤون الخاصة بالمجتمع. لذا يمكن للدين أن يكون معيارا لتمدد حالة مواقف اليتم حين يمثل في المجتمع دور لأنه النصيحة، مصحوباً في ذلك بإحساس مريح هادئ، يرافقه في الضمير حكم على الرموز، فيصبح قادرا على إيجاد رؤى مشتركة عن العالم، وبث قيم وأحاسيس بين الجميع. وحينها ملء فراغ القيم الذي تركته مجتمعات الاستهلاك السائلة ولعبة ممنوعة ومكشوفة. ومن جانب آخر، يمكن للدين أن يبث الدفء من التضامن الاجتماعي، أو يساهم [illegible] حياة، حيث يمكن إرساء تواصل صادق بين الأفراد، وكذلك يمكنه أن يبني نوعاً من الإيثار

[1] E. Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano, 1981

بعيداً عن أية مصلحة آنية؛ ففي مجتمع معولم، تغيب الإجابة عن المعنى والأسئلة الوجودية، التي باتت مهمّشة من دوائر الاتصال العمومي.

وقد يعاني كل دين اليوم، ضمن السياقات الاجتماعية والتاريخية السائدة، من هذه الازدواجية: فيمكنه نسج علاقات مع نظام وسائل الاتصال، فتنتهي به إلى التكيّف مع منطقها والتحوّل إلى «بضاعة» إعلامية بين أخرى، أو البقاء في منأى عن المفهوم الاجتماعي الذي تصنعه وسائل الإعلام اليوم، والتحصن في شتات المجتمع، إلى أن يسمح بتفعيل فرص التواصل في حدود التضامن العميق بين الأفراد دماً ولحماً.

بعد تتبعنا إلى حد الآن أوجه التداخل بين الدين ووسائل الإعلام، نتتبع الآن كيف توظف هذه الأخيرة الإعلام الديني. تنحو وسائل الإعلام دائماً وبشكل محقق إلى الاحتفاء بأشكال التدين لتصبح بواسطتها خبراً، أي ما تقدّمه ضمن ما يُحدث الإعلامي. وبهذه الصياغة التي صاغها عالما الاجتماع، كاتز ودايان[1]، فإن المقصود هو تحول الخبر الاجتماعي أو السياسي أو الديني إلى حدث سحري، أي يصير مشبعاً بقوة فرجوية وفرادة، بصفته وسائل الإعلام تشتغل على حدث واقعي تجعل منه شيئاً مغايراً من خلال تحوير دلالاته وأشكاله.

كما لاحظ غويزاردي[2]، حدث مثلاً أن عالج التلفزيون الإيطالي زيارات البابا يوحنا بولس كارول ووجتيلا، بالشكل نفسه الذي عالج به مسابقة عروض نجم تلفزيوني، مسلّطاً الضوء على الصورة اللامعة لشخص البابا المتفرد، القادر على أن يجتذب حوله حشداً كثيراً في ظروف حرجة ومعقدة، لا على الرسالة الدينية التي يريد إيصالها عبر تنقلاته. ويالشر ما كان دور الصحافة المكتوبة أقل في تحويل هذا الشخص إلى نجم على صورة البابا[3].

ومن خلال هذا العرض السريع لصور التواصل الثنائي بين الدين ووسائل الإعلام، يستدعي الأمر تأملاً في التحوير الحثيث الذي تبديه بعض التنظيمات الدينية بالصحافة

---

(1) E. Katz, *Media Events*, in «Studies in Visual Communications», 6, 1980.
E. Katz, D. Dayan, P. Motyl, *In Defense of Media Events*, Wiley and Sons, New York, 98.

(2) G. Guizzardi (a cura di), *La narrazione del carisma*, ERI, Torino 1986.

(3) T. Tentori (a cura di), *L'informazione religiosa nella società italiana*, Angeli, Milano, 1984.

مكتوبة بالدعاية فتحدث بعضهم عن الدين المسوَّق ... وحالة ... التي كثيرًا ما نالت حظًا من الدراسة من جانب علم الاجتماع الديني في أمريكا الشمالية، من نحو المبشرين التلفزيونيين من أتباع موجة الإحيائيين الأصوليين، الذين وصلوا بشكل كبير ... بفضل وسائل الإعلام الاجتماعية الحديثة.

وظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية فترة السبعينيات ظاهرة ما يعرف بالكنيسة الالكترونية *electronic church*، ... حول أمريكا التي تريد الخروج من مذلة حرب فيتنام والباحثة عن بلورة هوية جماعية. فقد استطاع المبشرون الإنجيليون التواصل مع الناس في بيوتهم عبر التلفزة وعبر الهاتف، وبثوا خطابات مشتركة تتأسس معانيها على اكتشاف عصمة الكتاب المقدّس، وعلى ضرورة تحقيق التلاؤم بين الخيارات الدينية والخيارات السياسية.

عبر الخطابة المباشرة عبر الهواتف الخفية لدى حركات جماعية (الأصولية الجديدة)، التي تناضل من أجل إلغاء التشريعات المتعلقة بالإجهاض، وبنقد الكتب المدرسية التي تتحدث عن النظرية الداروينية ... وبالدعوة لإدماج أداء الصلوات في المدارس، ورفعت شعار الدفاع الأخلاقي عن العائلة مما يتهددها من الإباحة والانحلال، وغيرها من ... الشبيهة. وفي ... أثناء شكلت ... الحركات أولوياتها السياسية خاصة، حتى علا صوتها في الكونغرس ... انتخاب الرئيس الأمريكي رونالد ريغان.

فالشكل الغالب الذي يجري عبره التحرك الآن هو العرض الديني لأحد المقدّمين التلفزيونيين ... خاصة به في البث التلفزي ... الحدث الإعلامي ... مباشرة ... وسائل ضمانة ... الدين ... عبر الشبكات ... مليون على مدى شهر وفق الإحصاءات الأخيرة الجارية سنة 1989. ويمثل المكوّنان الرئيسيان ... (المجموعة والفرجة) العناصر الإعلامية الأساسية ... هؤلاء المبشرين. ... التناسق بين لغة الإعلام ولغة الدين ... على مدى وقت طويل في الولايات المتحدة صياغة جديدة في قلب الحداثة التكنولوجية.

G. F[illegible], *Perché la chiesa diventa market-oriented*, in «Market Espansione» 39, 1990.

E. Pace (a cura di), *Tensioni e tendenze dell'America di Reagan*, CEDAM, Padova 1989.

وقد جرت في إيطاليا محاولة ناجحة في وسائل الإعلام من خلال مسيرة دينية متصلة مع حركة ذات منشأ كاثوليكي ألا وهي حركة «الشركة والتحرير»[5]. ويمكن أن تتعدد الأمثلة لتشمل مختلف الأديان حتى؛ فمن المهم مثلاً دراسة العلاقة بين الزعيم الإسلامي آية الله الخميني ونظام وسائل الإعلام (كانت هناك علاقة ثنائية الاتجاه فيها)، فقد حضر بشكل مستمر في وسائل الإعلام العربية، وحاول دائماً شرح رؤى «عالمية» للشتات الإسلامي المستضعف عبر أرجاء العالم حسب هواه، كما يحتمل أن تكون حالة سلمان رشدي نموذجاً يهدد القدرة العالمية لتوظيف وسائل الإعلام العربية.

وفي هذا الخضم تخضع المسألة المتعلقة بمنهج الاستعمال المباشر لوسائل الإعلام من قبل الكنائس أو الفرق كحاجة ملحة في عالم الاجتماع الديني، وتظهر فرضيتان في السياق مشابه للنتائج التي يمكن أن تؤثر في الحياة التنظيمية الداخلية للجماعات الدينية:

- يتشكل فضاء مضاف بكفاءات تقنية داخلية عن الحقل الديني، وتدعو المسير بشكل مباشر أو غير مباشر، وسائل الاتصال الجماعي، بتقديمه طبقة من المختصين بكثير من الوجوه «مهنية» للحقل الديني.
- مسايرة جميلة للرسالة الدينية بكل محكومة بقواعد اللغة المعوية لوسائل الإعلام، وبعبارة موجزة، ضرورة اختزال الرسالة المعقدة في شعار.

تمام حاجة إلى تجميع معونات مالية تسحب على الكنيسة الإيطالية لا للحاجة إلى معه مباشرة وتحديد عالمي مع الاشهار، فقد تكشف بالعمل أحدى الوكالات الكبرى المؤثرة المختصرة في السوق، وتسحب عليها أجر كافة الخطاب المسيري وتركيزه في ضوء فنية محددة وفي سيناريو أو ثلاثة، فالتأثير حركت الكنيسة على شكلة حركة تريد التعريف بعلاماتها، وبمنتوجها، وهو في حالة ليس مربحاً فحسب، بل يهدف إلى تجميع أموال لغرض المحافظة على الإكليروس وتمويل الخدمات الاجتماعية وتقديم أعمال الإحسان.

وفي الوقت نفسه حين تطلق الراعي محمد بن بيلي عن هذا في استعمال البرامج

---

5 S. Abbruzzese, Comunione e Liberazione, Ed. du Cerf, Paris, 1989, trad. it. Laterza, Bari, 1990.

التعبوية بالتبشير بالكتاب المقدس استعان بخطاب لغوي وصور هدفت إقناع الناس ويبعث رسالة إليهم بأن الوفاء للكتاب المقدس يعني الفلاح والتوفيق في الحياة، وبشكل حتى جرى تنزيل اللاهوت معتمدي في قوالب مبسطة وهو ما مثّل في أوساط السود عاملاً قوياً للإبراز الأخلاقي والاجتماعي

5. الدين والاقتصاد

يمكن تحليل الصلات الرابطة بين الاعتقاد والاقتصاد انطلاقاً من ثلاث مقاربات كبرى وعامة (الرسم رقم: 11)

الرسم رقم: 11

ثلاث مقاربات نظرية في موضوع الدين والاقتصاد

المقاربة الفيبرية	المقاربة الماركسية	المقاربة الوظيفية
يصوغ الدين قانوناً أخلاقياً يقدر على منح توجهات إلى كافة دوائر الحياة الاجتماعية من ضمنها الدائرة الاقتصادية	تندرج الصياغة الاقتصادية الدينية في منظومة إيديولوجية لأصحاب السلطة عليها؛ فالدين هو آلية مرئية تخفي علاقات القوة الواقعية الحاضرة في المجتمع	ينتج تقدم المجتمعات التحديثية استقلالية متطورة لدوائر الحياة الاجتماعية؛ يحدد الاقتصاد بالاستقلال كفضاء مستقل عن منابع القيم الأخلاقية والدينية

في المقاربة الأولى ثمة مبنٌ كيفية حضور الدين مهيمناً داخل المجتمع ليس فقط كثابة طقوس جماعية، بل أيضاً وبالخصوص كمصدر إلهام للقيم وأنماط الحياة المقننة لمرحلة في أنشطة مختلفة خاصة وعامة، وبالخصوص كمنطق اقتصادي ورؤية أخلاقية ذات أسس دينية

هكذا يحدث في الحالة التي يدعو فيها بعض الديانات في مستوى إملاء أخلاق تلهم الفرد وتشحذ قدراته للتعبير في شؤون الحياة، كما يحدث مع حالة الديانات ذات الأصل

البروتستانتي، وبنحو جزئي بين تحقق الفرد في الوظيفة الاجتماعية التي حُدِّدت له منذ المولد، كما يحدث في التصور الهندوسي؛ لهذا، لا يكون الاقتصاد في الحالة الأولى حقلاً خاصاً ومناسباً لاختبار المهارات الفردية وقياس مدى الوفاء للمبادئ الأخلاقية والدينية، ضمن حدود النجاح؛ ففي الحالة الثانية هو عالم من الأنشطة والوظائف السائدة، يبقى على الفرد التحرك ضمنها بالامتثال لما قد حُدِّدت منه من الأحيان السابقة.

وإن كان خلاص الفردي في الكالفينية يُكتسب من هذا العالم، فلأنّه فيه فحسب يمكن تحقيق ضمان الخلاص، على أن يؤدّي العمل والوظيفة بتسيير بنجاح وإتقان، ففي الهندوسية فإنّ انهماك الفرد في الشؤون اليومية أمر، وتترافق مع وجود تراتبية اجتماعية صارمة، يجد فيها كلّ فرد نصيبه وهويته ومرتبته الاجتماعية. كما كتب أحد المختصين في الهندوسية: «ليس هناك شيء في الفكر الهندوسي يسمح للإنسان بالتحكم في حدوث شيء في العالم؛ لأنّ الفرد منذ البدء مجبور، إنه بمثابة الشخص الذي ليس له من خيار سوى تحريك النظام الكوني فلا يمكن للحياة البشرية على البسيطة أن تتوجه نحو غاية معيّنة ما لم تكن محدّدة سلفاً»[1].

ويُدرَك بحسب هذه التشديدات الأخلاقية الدينية، وبحسب المقاربة التي نحن بصدد معالجتها كيف يفقد الدين وظيفة دفع التطور الاقتصادي أو كبحه. وعلى غرار الهندوسية نجد ديناً آخر ألا وهو الإسلام، وفق بعض الدارسين[2]، يبدو مستعصياً عليه دفع تحولات اقتصادية واجتماعية عميقة.

فهذا الدين يبدي اعتقاداً جمعياً يتمثّل في الانتماء إلى أمّة المؤمنين الجامعة والموحّدة، التي تعدّ مجتمع الأسوة النموذج لتعيش في وئام، مؤسّس على ما أوحي للنبي محمد (صلى الله عليه وسلم). من هنا ندرك معنى المهمة التاريخية والحاسمة لتحديث البشري؛ وبشكل مغاير قدّم الإسلام دفعاً دينياً لطبقة من المحاربين والتجار والرحّالة البدو وشكّل حدود الدولة العربية الأولى، عبر الدخول في احتكاك مع ثقافات ونماذج اقتصادية مغايرة. فلئن كان للإسلام مع الطائفة الأولى قد أبدى قدرة هائلة على الاندماج والاستيعاب (كما حدث أثناء

(1) M. Bardeau, L'induismo, Mondadori, Milano, 1981.

(2) M. Rodinson, « Islam », in *Le Grand Atlas Universalis des Religions*, Enciclopedia Universalis de France, Paris, 1988 (trad. it. UTET, Torino, 1996).

التعامل مع الثقافة والفلسفة الإغريقيتين)، فإنه مع الثانية قد أبدى عجزاً بنيوياً على الاندماج التام. ففي اللحظة التي كانت تُرسى في أوروبا دعائم الثورة التكنولوجية والرأسمالية كانت تتعمق الهوة وتوشك أن تتحول إلى فجوة هائلة بين نموذج المجتمعات التي ترسخ في ثقافة الغرب والمجتمعات التي تستلهم وتوظف من التشريعات الإسلامية.

فحين خرجت بلدان المغرب العربي من الهيمنة الاستعمارية حاولت بعض النخب النيرة تلمس مسار حديث، غير أنها بينت أن المعضلة الرئيسة تتمثل في ضرورة العمل لتقليص وطأة الموروث الديني الذي يبطئ سياق التحولات الاجتماعية والاقتصادية.

ومن غير الممكن أن تكون التحولات الاقتصادية باتجاه التقدم وبينه الارتباط بالنسب العضوية لمعدلات النمو الديمغرافي، حيث كيف أن إمكانية دمج سياسات تنظيم النسل ممنوعة أو مضاعفة جزء مهم من الشريعة الدينية، فهي من جانب تخضع لرفض ومن جانب آخر تمنع في حال كان لتحوير أنشطة الولادة بين المرء وزوجه.

وتسمح بالملاحظة الأخيرة بتمرير دمج دورة الفكر التي نتحدث عنها بصفتها نظرية متركبة في مشتقاتها المعاصرة؛ فالدين في أية حال هو علاقة إيديولوجية يخفي عن أعين الناس الأوضاع الحقيقية للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية المهيمنة ضمن واقع محدد، فهو عامل من عوامل الهدوء الاجتماعي، وبالتالي كابح من كوابح مسارات التحرر الاقتصادي.

بالتأكيد وبعيداً عن منطق المقاربتين المذكورتين، يمثل الشكل الثالث في رؤية علاقات الدين بالاقتصاد، خصوصاً في المجتمعات الحديثة معقدة في نمط الصلة بينهما. فالاقتصاد يسير آليات اشتغال خاصة به، لا تعود إلى منابع أخلاقية ودينية، إلا ما كان في ما مضى من دون شك من التعبير بالنظر إلى الأنساق المجربة الحديثة، التي جربت سواء في الدول الكاثوليكية أو في بلدان البروتستانتية العثور على صلة ما تجمع بين الحقل الديني والمبادئ الاقتصادية.

وتبدو الحالة الإيطالية في هذا السياق معبرة؛ فبينما أبدى قادة الحركة المسيحية الديمقراطية ذات المرجع الكاثوليكي، عداءً شديداً لحساب نظرية ليبرالية في الاقتصاد ومرونة من مقاربات

M. L. Livi Bacci, T. Veronesi, Le nuovo mondo del Mediterraneo, Il Mulino, Bologna, 1990

العديد من المواضيع المخصصة، يجدر التذكير التي سنبدأ بها دراسة بعض الأوجه المهمة في العلاقات التي نحن بصدد تصويرها.

يتعلق الموضوع الأول بالشكل العملي الذي تسير به النِّحل والكنائس والحركات الدينية من ردود الاقتصادية. ويمكن أن يُعالج هذا الموضوع سواء بالنظر للكيفية التي ينتظم بها الدين لتكديس الثروات وتوظيفها بالذات، أم تتفحص العلاقات المؤسساتية التي تنسجها النِّحل والكنائس مع سلطات أخرى سياسية أو نقابية مدونة خصيصاً لمصادر تمويل نشاطها. وبهذا المعنى الأخير يمكن أن تكون الاتفاقيات بين الكنائس والدول موضوعاً للتحليل الاجتماعي.

وهناك موضوع ثانٍ مبني على الرابط بالعلاقة المميزة التي تنبني بين المقدس والمال، بين الفضاء الذي تقام فيه الاحتفالات وتحدث خوارق وأماكن البيع والشراء والأسواق. فمن البديهي أنه فرصة لبروز أماكن مقدّسة عبر العالم، من أضرحة القدّيسين الكاثوليك إلى فضاءات الحج الإسلامية والبوذية الكبرى. وعليه يلاحظ كيف يتشكل حول الحرم القدسي عادة نشاط يحكمه منطق السوق. فما يلاحظ عادة بشأن الأماكن المقدّسة أنها من جهة مميزة وهو ما يؤكد الفصل والانفصال، ومن جانب آخر متواجدة في الفضاء بين المقدّس والمال.

وبشكل جلي في مستوى أول، ثمة ملاحظة بسيطة يمكن أن تقودنا نحو طرح الظاهرة. فحين يرتاد خلق كثير فضاء عبادة مرتقباً يتحول إلى ساحة سوقية. لكن ثمة أكثر من ذلك، ثمة تواصل رمزي أكثر شفافية: فالمسيح الذي يطرد عادة من المعبد المقدس الباعة والمتعاطين للأعمال، يرسم حد الفاصل بين الفضاء الذي لا ينتمي إلى عالم تهيمن فيه مصالح البشرية، وعالم الأقوى، والمكر، والتبادل، والتسويات، حيث الغلبة لأصحاب المصالح كافة. وفي الجانب الآخر ألا تتوفر كافة الرغبات والصراعات الحادة لهذا العالم؟ فهلا يجتذب عالم المقدس لأنه مجاور للفضاء المدنس، تحت المسمى وسمة خير [illegible] العنف الشامل الذي يؤسس ويطرح التآلف الاجتماعي؛ فبعيداً عن المصالح يوجد شيء قوي ومطلق يؤمن به الجميع.

R. Girard, La violence et le sacré, Grasset, Paris 1972, trad. it. Adelphi, Milano 1986

تعدّ العلاقة بين الأديان والأعراق مسألة جدّية، وقد حدّدها علماء الأنثروبولوجيا (علماء الإناسة) وعلماء الاجتماع ميزاتها، فجرى تبنّيها ضمن الشكل الذي تتشكّل به الهوية العرقية لجماعة بشرية تاريخياً واجتماعياً. والمقصود بالهوية العرقية، بشكل عام، مجموع الرموز الأساسية التي تحقّق جزءاً من مكونات مجموعة بشرية (شعب مثلاً) بالتشارك في قيم جامعة وتاريخ مشترك ومصير واحد. ويمكن القول إن البعد العرقي لشعب ما هي خواص ثابتة وعريقة بـ«تواصله السطحي» الشفهي(1).

وتتشكّل الهوية العرقية عبر الزمن، ويحتاج التعبير عنها رموزاً ظاهرة تعمّ الفضاءات العمومية، حيث يجري الاحتفاء بها في الأماكن المخصصة للأبطال الأسطوريين أو العظماء، ممن رفعوا عالياً راية تلك الهوية في أبهى صورها، فضلاً عن خضوع المبدأ العرقي الدائم للتحكم من جانب السلطات السياسية التي تعمد إليه ساعة العسرة في تاريخ الدولة أو الأمة لتأكيد تميّزها الثابت عن غيرها من الأمم (رغم غياب خصيصة تاريخية وسياسية). ويشتغل مبدأ الهوية العرقية وفق بعدين اجتماعيين؛ ففي مستوى أول يوفّر تمثّلاً لهوية مشتركة لمجموعة بشرية، وما يميّزها رمزياً من اختلافات مع «الآخر» المغاير، وفي مستوى ثانٍ يحدّد عرى الفضاء الذي يشكّل المجال الحيوي لجماعة بشرية معيّنة(2).

وبالتالي فهناك تمازج بين الأصل العرقي بالتراث الرمزي الذي تستبطنه كل جماعة بشرية باعتداد لتعرض نفسها وحدة متفردة ومتميزة، مقارنة بغيرها من الجماعات البشرية الأخرى، ومن هنا ندرك ربط الصلات الوثيقة بالدين.

لعب ولا يزال عامل إضفاء القداسة على الأصل العرقي بما يوفّره من دعامات سامية دوراً مؤثراً في تحديد هوية الشعب الغالبة، فإضفاء قداسة وأسطرة على الذاكرة الجماعية يجعل الدين يضفي معنى أسطورياً على أصول الشعب، وما يُقام لاحقاً، وعبر طقوس جماعية، من احتفالات بأساطير التأسيس يساهم الدين في تمتين عرى التضامن بين أفراد

(1) U. Fabietti, *L'identità etnica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995.

(2) C. Tullio-Altan, *Ethnos e civiltà*, Feltrinelli, Milano 1995.

جماعته البشرية، ذلك ما يذهب إليه دوركهايم ويشاركه الرأي فيه.

كما أنه صحيح أن الأديان في الوقت الذي تقرّ فيه بالبعد العرقي تنحو لتجاوزه، على الأقلّ حين تستطيع التصور طريقاً للخلاص الكوني. فرؤى الخلاص تسمو فوق الخصوصية العرقية لذلك الشعب أو غيره؛ ففي تاريخ شعب إسرائيل وضمن علاقته بإلهه يبدو فكرة العهد المضروب بين يهوه وقبائل إسرائيل لتخليصهم من العبودية في مصر، ذات مضمون كوني، فالشعب المحرَّر مدعوٌّ لنشر رسالة التحرير «إلى كلّ الأمم»، كما يقول النبي إشعياء.

وهذا لا يعني أن تكون الصلة بين العرق والأخلاق مبدأ مميزاً له طابع عرقي، ومبدأ كونياً له طابع حقيقي، ضمن إرادة إلهية نبوية، فمعنى ليس هناك أن تتخلّص الأديان من مخاطر التورّط في الصراع العرقي.

ويكشف التاريخ يوغوسلافيا سابقاً كيف أنهى الصراع المسلّح المرتبط بالتنوّع العرقي إلى التحديد مختلف للانتماءات الدينية للجماعات المشتركة فيه، فلئن كانت أسباب الصراع اقتصادية وسياسية في بداية الحرب، فمع استمراره تعمّقت حدّته بين الكروات والصرب والبوسنيين وتبع ذلك نتيجته ستدعم الصراعات الدينية: الكاثوليك ضد الأرثوذكس، والأرثوذكس ضد المسلمين، وهكذا دواليك. وفي الحالة التي تحدّثت عنها، لعب الدين دور العنصر الرمزي المعزّز لتأكيد البعد العرقي، مما يعقّد بذلك المشكل بالنسبة للخلفية الكونية.

وينطوي الأمر نفسه على تمسّك جميع الديانات العالمية الكبرى. فهي من جانب دعوة إلى القيم الكونية، ومن جانب آخر، في اللحظة التي تتجذر فيها ضمن سياقات ثقافية مغايرة لتلك الأصلية وتتكيّف مع عوائد الناس ومع تعابيرهم الرمزية، تجد نفسها مكرهة على القبول بالتميز وبخصوصية البعد العرقي؛ ففي الكاثوليكية مثلاً، يظهر هذا التوتّر حين نلاحظ صعوبة مصالحة كونية كنيسة روما مع خصوصية كنائس الأطراف، تلك التابعة للمجتمعات الإفريقية أو الآسيوية أو الواقعة في أمريكا اللاتينية.

K. Dobbelaere, *Roman Catholicism: Function versus Performance, Universalism versus Particularism*, in B. Wilson (ed.), Religion: Contemporary Issues, Bellew, London, 1992.

R. Luneau, P. Michel (eds.), *Tous les chemins ne mènent plus à Rome*, Albin Michel, Paris, 1995.

من الجدير تخصيص حيّز لمسألة مطروحة باستمرار في حقل علم الاجتماع وتعدد ما يختص بموضوع في علم الاجتماع الديني عرضه ضمن الأبحاث السوسيوغرافية. وحين يستدعي قياس مستويات التدين لدى شعب محدد دمج نوعات حسب الجنس (أنثى/ذكر) لفهم السلوكيات والمواقف، واكتشاف الأدوار الدينية بشكل أكثر دقة بين النساء والرجال، على غرار أيهم يرتاد القداس أكثر ويسعى بذلك عمق ويكشف عن أسس المواقف في تعامله مع الدين.

فقد يبدو لأول النظر سؤال متعلق بالأديان والأبحاث الإناسية والنفسية، كيف أن نمط التدين الطبيعي المزعوم الأكثر رواجاً بين النساء منه بين الرجال، هو في الواقع نتاج ثقافي لمجتمع يروج فيه المعتقد الأبوي عبر العصور، فهل هو نتاج اجتماعي معين عما عرفه الرجل؟ ففي هذا السياق من الافتراضات المؤكدة لخضوع المرأة تلعب الأديان دوراً كبيراً.

ويكفي الإشارة إلى ثلاث حالات في الهندوسية وفي الإسلام وفي الكاثوليكية. ففي الحالة الأولى، تبدو وظيفة المرأة بالأساس في خدمة زوجها، كشبه إلهها الأكبر الذي تصلي له المرأة الصالحة وتبقى عبادة شخصية. والمرأة المثلى في التقليد الهندي مدعوة لأداء وظيفة اجتماعية معتبرة مدى الحياة، لكنها مرافقة بوضع خضوع (على الأقل في عين الغربيين). ولكن ثمة المحطة التي تواجه فيها حركات تحرير المرأة في المجتمع الهندي، فهي مبعدة عن المهام الدينية وليست معنية بما يدعم الحكم الدينية والمدنية. عامة بنصوص العبور التي تصنع مجالاً مذكراً لا يدخل كلمة العيد، والتي تشكل مورداً ثانياً) بخلاف الأولى يوميا جميع ... ذكر فقط من يعبر طقس النفاذ upanayana يكتسب حالة اجتماعية دينية فعلية) فإلى حدّ اليوم في بعض الأوساط يعتقد أن المرأة خاضعة لأسباب دينية، على صلة بأحكام متجذرة[1].

وفي الإسلام تتميّز أوضاع المرأة بالازدواجية فمن جهة منحها القرآن وضعاً اجتماعياً

[1] Thairabai, *Religion, Culture and Female Subordination: a Study of Female Infanticide in India*, paper presented at XII World Congress of Sociology, Madrid, August 1990.

لم يكن يحلم به سابقاً، مكنها من سلسلة من الحقوق الثابتة، في ما يتعلق بالزواج والميراث مثلاً، ومن ناحية أخرى تعتبر المرأة كائناً دونياً، باستبعادها من عديد الوظائف الدينية، المخصصة للرجال فحسب.

وتعد مسألة شديدة التعقيد في الكاثوليكية، فقد حملت الأخيرة تقليداً مسيحياً على أولوية الشخصية الذكورية على نظيرتها الأنثوية، في حياة المنظمة التابعة للكنيسة. ومع ذلك فإنه فقد شهدت الكاثوليكية (هوية أنثوية)، خلال فترة تاريخ المسيحية السابق، وتاريخ الكاثوليكية اللاحق، كالعنصر الذي كانت تحوزه المرأة في المجتمعات البدائية. على هذا الأساس، يشتغل الوعي المبحث في أسباب حجم غياب حضور المرأة في التوترات الحاضرة اليوم داخل الكنيسة (ليس في نسق الكاثوليكية فحسب بشأن الرهبنة النسوية (سيامة مسألة ما قبل في الكنيسة البروتستانتية في عمر بشكل إيجابي على إثر صدور قرارات جديدة داخلية)، وفي العموم يشتد الصراع الذي تصوّر خلفه مساعي معارضة النسوية للسلطة الرجالية الحاضرة في مختلف العقائد الدينية.

8 الدين متجاوزاً الأديان

في الأخير تبدو عملية إشكالية تحصد قوة في حقل العلوم الاجتماعية، ويمكن تحديدها بثنائية السحري الشائع أيما كان بعيداً عن العالم الإسلامي لمعتقدات جديدة، يرمي إلى تجاوز وتعدد خارج دائرة الديانات التاريخية، حتى وإن كان منطلقه منها ويتغذى بواسطتها.

ويشمل موضوع التفكير الجديد مزيج السحري القدسي، وهو من الأشكال الناعمة التي تزعم أنها تحرر الشخص بواسطة تقنيات إبداع حديثة، ويغلب طابعه الثقافي، حيث يظهر في شتى المعتقدات، فهو نوع من التوليفة الجديدة موجهة إلى عموم الناس التي ترجع للاستعمالات الخفية المعرفة وغير المحددة لـ(معتقدات الموضة الشرعي والصحة والشهرة.

ففي ضوء الظاهرة، ثمة من جانب أزمة عامة للمؤسسات الدينية وللأديان التقليدية عموماً المخرجة من سياقات الثقافة الدينية ومن التكرار الممنهج، ومن جانب آخر، ثمة تطلع قوي من قبل الأفراد للمشاركة في البحث الديني والروحي وفي عمليات الخلاص، إلا

بالنهاية في ممارسات علاج بديلة للطب الرسمي. وتجري عملية تعميق هذه الأزمة بفضل فضاءات جديدة يشارك فيها مستشارون دينيون (فرادى وجماعات)، يعرضون وصفات جديدة أحيانا وحرفية متشحة بقشرة جِدّة فحسب، لكن في حقيقتها معروفة في القدم.

ويقدم مثلين يعرضان أوجهًا بارزة، ويعبران بدقة عن الظاهرة التي نحن بصدد الحديث عنها، فالمثل الأول من طقوس الأومبادا والكندومبلي الشائعة منذ وقت في بلدان أمريكا اللاتينية. ويوضح بالخصوص، أن الكنيسة استحضرت عديد الطقوس ذات الأصل الإفريقي والمنتشرة في أمريكا اللاتينية بالبرازيل انطلاقا من 1538م، التي استمر حضورها حتى يومنا هذا رغم الاستعمار الديني الكاثوليكي لمعتنقي الوكيتو الإفريقيي الأصول. ومن هنا ساد حول أوريشا، تتكشف ثلث الطقوس عناصر دينية ضمنية مع الدين المسيحي، حيث سواء في نسخته الكاثوليكية أو البروتستانتية.

وقد ظهر طقس الكندومبلي (حرفيا مكان الرقص) في أعقاب القرن التاسع عشر في بيئة منغمسة في قصبة مقدسة، حيث تقام الطقوس المزدوجة للآلهة والموتى معروض النواصي معهما، ويتولى «الأب المقدس» أو «الأم المقدسة» تنظيم الطقوس، من بينها السهر على الغناء والرقص وعديد لحظة الوجد التي تميز تجلي القدس أو الإله المقدس، في حين الأومبادا فهي طقس مثالث كلاسيكي، شاع خلال القرن العشرين خصوصا بين الشرائح الوسطى بريو دي جانيرو، وهي ممارسة تجمع عديد الطقوس الإفريقية والبرازيلية، الباطنية والروحية، المصبوغة بمسحة كاثوليكية.

وقد بيّنت بعض الدراسات[1] كيف تتعايش هذه الطقوس مع الكاثوليكية دون توتر، فبالنسبة إلى عديد المؤمنين الكاثوليك من الطبيعي الإلمام بالمطالب المرجوّة من كنيستهم مع السماح لهم بالتردد على حلقات طقوس الأومبادا المنتشرة بالآلاف في الساحة البرازيلية.

ولا تتجلى هذه التوفيقية في البرازيل فقط، بل في المكسيك أيضا، حيث تنتشر الحركات الإنجيلية ذات المنشأ البروتستانتي، وفي حقيقة تدعم هذه التوفيقية منذ اللحظة التي

(1) A. P. Oro, *Immigrants européens et religions afro-brésiliennes dans le Sud du Brésil*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions» 68, 1989.

تسمح فيها الصياغة الكاريزمية باستعادة الأوجه الدينية المصادرة من الكنيسة الكاثوليكية لتعيش مع الرسالة الإنجيلية.

ويظلّ المثال الثاني الذي نود عرضه شديد التعقيد، وهو على صلة بالمجتمع الأمريكي. فمنذ سنوات لاحظ علماء الاجتماع الديني الأمريكان حدوث تحوّل في الفضاء الديني يتجاوز الضوابط الشرعية للديانات التقليدية، ويمثّل حدوث بعض الاختلاطات بين بعض الاعتقادات الدينية وبالخصوص بين الكاثوليكية ذات التوجهات العقدية والبروتستانتية ذات المزاج الليبرالي. فقد تحدّث أحدهم عن كنيسة عمومية جديدة *public church* وهي نتاج تداخل عقدي بين الكاثوليك والبروتستانت.

كما يعرف المشهد الاجتماعي الديني الأمريكي أدياناً جديدة ذات السمات الشرقية، منتشرة في كاليفورنيا فضلاً عن انتشار التقنيات الدينية التي يوظفها هوبارد في ترويجه لما يعرف بالناقل [illegible]، وهو ما يشير إلى أن ذلك التجريب الديني يتشكل وفق مقتضى المجتمعات الحديثة: تعقّد العروض واستفحال الطلب.

وقد بات شاقّاً الإيجاز بين عديد الجزر التي تعمّ الأرخبيل الديني لمجتمع معاصر متنوع، بعد أن كانت الأراضي في ما مضى محتلة والفراغات ثابتة (الديانات الكبرى العالمية)، أي فهم لمعنى الكائن وبروز تعدّد مراكز المصالح نحو الدين أو ما يشبه الدين.

وقبل نهاية هذا الفصل ثمة مقترح نودّ التلميح إليه ويتعلق بالمجتمعات العربية التي تمرّ بفترة تاريخية يبدو فيها الناس (رجالاً ونساء) يختبرون مراوحة للتجربة الدينية مع نمط عيشهم العصرية والعلمية، فلا تبدو التجربة الدينية نقيض الحداثة. وقد تتجلى حيرة في اللحظة التي يبدأ فيها الأفراد سلوك مسالك غير معروفة سلفاً في الديانات التقليدية. إن خصخصة الديني من وجهة النظر هذه، وكما قال بيرجر ولوكمان، تنتج نمطاً تلفيقياً ومشوباً بكافة آثارها، فتلك تعرّج لا يحيل إلى التسيّب ويؤثر التطابق على تعاقد منظومات مختلفة، كما لا يستحي من ذلك الخليط العقدي.

M. Macioti, *Teoria e tecnica per la pace interiore*, Liguori, Napoli, 1983.

(42) R. Wuthnow, *Experimentation in American Religion*, University of California Press, Berkeley 1978.

وبيت عرضة امام نسيب ذلك الدين، ان تبرز حركات طالب باسم مقتدى، وزعيم كاريزمي، ويبقى ثابت يوصد باب الشك

مراجع إضافية

• أعمال أوغست كونت الرئيسة

Corso di filosofia positiva, Paravia, Torino 1957; *Système de politique positive ou Traité de sociologie*, 1851-1854, trad. it. in A. Izzo (a cura di), *Storia del pensiero sociologico*, Il Mulino, Bologna 1974, vol. I. Cfr. anche A. Comte, *Antologia degli scritti*, a cura di F. Ferrarotti, Il Mulino, Bologna 1977.

بشأن هذا الكاتب يمكن مراجعة

R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 1984; F. Ferrarotti, *Trattato di sociologia*, UTET, Torino 1968; E. Evans Pritchard, *The Sociology of Comte: an Appreciation*, Manchester University Press, Manchester 1970.

• أعمال دوركهايم الرئيسة

La divisione del lavoro sociale, Comunità, Milano 1962; *Le regole del metodo sociologico*, Comunità, Milano 1963; *Il suicidio*, UTET, Torino 1969; *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano 1963.

ثمة كتب عديدة من المؤلفات التي تعرض فكر دوركهايم أو تنتقده، خصوصاً مع الاهتمام المستجد به في السنوات الأخيرة. يمكن العودة في الشأن إلى العدد الخاص من مجلة
«Archives de Sciences Sociales des Religions», 70, 1989.

صدرت كتابات قيّمة عن دوركهايم يمكن العودة إليها

J. Alexander, *Theoretical Logic in Sociology*, California University Press, Berkeley 1982; P. Besnard, *L'anomie*, PUF, Paris 1987; R. Jones, *E. Durkheim*, Sage, London 1986; S. Lukes, *E. Durkheim. His Life and Work*, Harper and Row, New York 1972; R. Nisbet, *The Sociology of E. Durkheim*, Oxford University Press, Oxford 1974; W. Pickering, *Durkheim on Religion*, Routledge and Kegan, London 1984; J. Prades, *Persistance et métamorphose du sacré*, PUF, Paris 1987; [illegible], *Durkheim*, PUF, Paris 1990; K. Thomas, *E. Durkheim*, Il Mulino, Bologna 1985.

• أعمال تالكوت بارسونز الرئيسة

La struttura dell'azione sociale, Il Mulino, Bologna 1962; *Il sistema sociale*, Comunità, Milano 1965; *Economia e società*, Angeli, Milano 1970; *Teoria sociologica e società moderna*, Etas, Milano 1971.

يمكن الاطلاع أيضاً بشأن هذه الكتب على

P. Hamilton, *Talcott Parsons*, Il Mulino, Bologna 1989

يمكن الاطلاع بشأن حوصلة نقدية على

B. Wilson, *La religione nel mondo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1985; R. Cipriani, *L'approccio funzionalista*, in D. Pizzuti (a cura di), *Sociologia della religione*, Borla, Roma 1985

* العمل الرئيس الذي خصصه نيكلاس لوهمان للدين

Funktion der Religion, Surkhamp, Frankfurt a. M. 1977

يمكن الاطلاع على بعض الأعمال باللغة الإيطالية

La religione istituzionale vista secondo la sociologia funzionale, in «Concilium», 1974, pp. 6-24; *Il fenomeno della coscienza morale e autodeterminazione normativa della personalità*, in AA.VV., *Il ruolo sociale della religione*, Queriniana, Brescia 1974; *Per una economia politica dei beni religiosi*, in AA.VV., *Religione e potere*, Marietti, Torino 1981. E. Pace, *Società complessa e religione*, in Pizzuti (a cura di), *Sociologia della religione*, cit.; id., *La funzione della religione nella teoria dei sistemi di N. Luhmann*, in «Rassegna italiana di Sociologia», 3, 1986; R. Stella, *Fine di una ideologia? La secolarizzazione*, Borla, Roma 1989 (con S. Acquaviva).

* يمكن الاطلاع كمدخل عام لعلم اجتماع الصراعات على

R. Collins, *Conflict Sociology*, Academic Press, New York 1985; L. Kriesberg, *The Sociology of Social Conflict*, Prentice Hall, Eglewood Cliffs 1973; J. H. Turner, *The structure of Sociological Theory*, The Dorsey Press, Chicago 1986

أما باللغة الإيطالية فبالإمكان مراجعة

F. Crespi, *Le vie della sociologia*, Il Mulino, Bologna 1985

* أعمال ماكس فيبر الأكثر أهمية في حقل علم الاجتماع الديني

Economia e società, Comunità, Milano 1974; *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1980; *Sociologia delle religioni*, UTET, Torino 1976

من الأعمال القيمة التي تعرض فكر ماكس فيبر

L. Cavalli, *Max Weber: religione e società*, Il Mulino, Bologna 1968; P. Besnard, *Protestantisme et capitalisme*, Colin, Paris 1970; F. Ferrarotti, *Max Weber e il destino della ragione*, Laterza, Bari 1965; F. Ferrarotti, *L'orfano di Bismarck*, Editori Riuniti, Roma 1982

J. Freund, *Sociologia di Max Weber*, Il Saggiatore, Milano 1976. G. Poggi, *Immagini della società*, Il Mulino, Bologna 1973

* يمكن مراجعة بشأن الكتابات في علم الاجتماع الديني من وجهة نظر ماركس وفيبر

K. Marx, *Sulla religione*, Sapere, Milano 1972. F. Engels, *La guerra dei contadini tedeschi*, Editori Riuniti, Roma 1968. Id., *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1975

للاطلاع على تطبيق المفاهيم الماركسية ضمن التحليلات الاجتماعية في الحقل الديني، يمكن العودة إلى

P. Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, in «Revue française de Sociologie» 3, 1971, pp. 295-334. F. Houtart, *Religion et champ politique*, in «Social Compass» 2-3, 1977, pp. 265-72. M. Kersevan, *Religion and the Marxist Concept of Social Formation*, in «Social Compass» 3-4, 1975, pp. 323-42. T. La Rocca, *Gramsci e la religione*, Queriniana, Brescia 1981. O. Maduro, *Marxismo y campo religioso*, Monte Avila, Caracas 1979. A. Nesti, *Gramsci et la religion populaire*, in «Social Compass» 3-4, 1975, pp. 343-54

نجد مسحاً للفكر السوسيولوجي عند ماركس لدى

R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 1984. L. A. Coser, *I maestri del pensiero sociologico*, Il Mulino, Bologna 1983. A. Giddens, *Sociology*, Polity Press, Oxford 1989 (trad. it. Il Mulino, Bologna 1991)

* بشأن الكتابات التي تعالج نظرية البدائي في علاقتها بالدين يمكن العودة إلى

B. Malinowski, *Gli argonauti del Pacifico*, Newton Compton, Roma 1978 e *Magia, scienza e religione*, Newton Compton, Roma 1976. J. H. Turner, *The Structure of Sociological Theory*, The Dorsey Press, Chicago 1986. G. Guizzardi, *La religione della crisi*, Comunità, Milano 1979. S. Acquaviva, *La strategia del gene*, Laterza, Bari 1986

* تُرجمت العناوين التالية لجورج سيمل إلى الإيطالية

G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna*, Guida, Napoli 1968. *Filosofia del denaro*, UTET, Torino 1984. *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Feltrinelli, Milano 1983. *Sociologia*, Comunità, Milano 1989 e *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma 1994

كما يمكن الاطلاع بشأن هذا الكاتب على الأعمال التالية

A. Banfi, *G. Simmel e la filosofia della vita*, Parenti, Milano 1961 e J. Freund, *Introduction*

a G. Simmel, *Sociologie et epistémologie*, PUF, Paris 1981; S. Martelli, *La forma pura. Religiosità e religione come socialità nell'opera «Die Religion» di G. Simmel*, in M. Ampola, S. Martelli (a cura di), *Questioni e metodi di sociologia della religione*, Tacchi, Pisa 1991.

• بشأن الصلة بين نظرية التفاعل والظواهرية والدين، انظر

F. Crespi, *Le vie della sociologia*, cit.; A. Nesti, *La prospettiva fenomenologica*, in Pizzuti (a cura di), *Sociologia della religione*, cit.; G. H. Mead, *Mente, sé e società*, Barbera, Firenze 1966; A. Schutz, *Saggi sociologici*, UTET, Torino 1979; P. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969; M. Ciacci (a cura di), *Interazionismo simbolico*, Il Mulino, Bologna 1984; P. P. Giglioli, A. Dal Lago (a cura di), *Etnometodologia*, Il Mulino, Bologna 1983.

• من جملة المراجع الأساسية التي يمكن للقارئ أن يستعين بها في رسم صيغة رؤية شاملة عن حقل علم الاجتماع الديني

S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiosa*, Laterza, Bari 1990; C. Di Gennaro, *Bibliografia ragionata generale di sociologia delle religioni*, in Pizzuti (a cura di), *Sociologia della religione*, cit.; G. Guizzardi, *La religione della crisi*, Comunità, Milano 1979.

في ما يتعلق بتطبيقات علم الاجتماع الديني في إيطاليا، انظر

S. Burgalassi, *Sociologia della religione in Italia dalle origini al 1967*, Ed. Pastorali, Roma 1967; Id., *La sociologia della religione in Italia dal 1968 a oggi*, in «Studi di Sociologia», 3-4, 1974, pp. 392-418; G. Guizzardi, E. Pace, *Bibliografia della sociologia della religione in Italia (1968-76)*, in AA.VV., *Religione e politica*, Coines, Roma 1976; e infine Pizzuti (a cura di), *Sociologia della religione*, cit.

نصوص منهجية في مواضيع متفرقة تتصل بعلم الاجتماع الديني

S. Acquaviva, *Sociologia della religione*, in AA.VV., *Questioni di sociologia*, La Scuola, Brescia 1966, vol. I; J. Beckford, *Religion and Advanced Industrial Society*, Unwin and Hyman, London 1989, trad. it. Borla, Roma 1991; H. Desroche, *Sociologies religieuses*, PUF, Paris 1968; F. Ferrarotti, R. Cipriani, *Sociologia del fenomeno religioso*, Bulzoni, Roma 1974; G. Filoramo, C. Prandi, *Le scienze sociali delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1991; A. Grumelli, *Sociologia della religione*, Paideia, Brescia 1981; G. Le Bras, *Studi di sociologia religiosa*, Feltrinelli, Milano 1969; G. Milanesi, *Sociologia della religione*, Elle Di Ci, Torino 1973; T. F. O'Dea, *Sociologia della religione*, Il Mulino, Bologna 1976; Pizzuti (a cura di), *Sociologia della religione*, cit.; R. Stark, *Sociology of Religion*, Fordham, New York 1966, 5 voll.; D. Zadra, *Sociologia della religione*, Hoepli, Milano 1969; S. Martelli, *La religione nella società post-moderna*, Dehoniane, Bologna 1990.

يمكن مراجعة قواميس علم الاجتماع باللغة الإيطالية في مادة صلة الدين

F. De Marchi, A. Ellena, B. Cattarinussi, *Nuovo Dizionario di Sociologia*, Ed. Paoline, Roma 1987; L. Gallino, *Dizionario di Sociologia*, UTET, Torino 1978; F. Pace, *Dizionario di sociologia e di antropologia culturale*, Cittadella, Assisi 1984.

يشار هنا و في الميدان الديني يمكن الاستعانة بموسوعات و مؤلفات التالية

Enciclopedia delle Religioni, curata da Alfonso Di Nola per i tipi della Vallecchi, Firenze; *Grand Atlas Universalis des religions*, de l'*Encyclopaedia Universalis de France* (trad. it. UTET, Torino 1966); *Trattato di storia delle religioni* di Mircea Eliade (edito da Boringhieri, 1954).





نبذة عن المترجم:

د. عزالدين عناية أستاذ من تونس يدرّس بجامعتي لاسابيينسا بروما والأورينتالي بنابولي. آخر ترجماته إلى العربية: رواية «القتيبة» ميلانو 2009، وكتاب «علم الأديان مساهمة في التأسيس» بيروت 2009

علم الاجتماع الديني

يعني الحديث عن علم الاجتماع الديني اليوم قلبَ منهج النقاش التقليدي الذي ساد سلفاً؛ فقد كان الانطلاق من تحليل منهجي لنظريات كبار المفكّرين وأبحاثهم بما توصّلوا إليه من نتائج، يفرض معالجة مواضيع منفصلة، كلّ على حدة، مثل: المؤسّسة الدينية، والممارسة الدينية، وعلاقة الدين بالمجتمع، والصلة بين الكون القدسي والتديّن. بيد أنه يبدو اليوم متاحاً، أو بالأحرى من الأجدى، السعي إلى تفهّم التحوّلات العميقة التي تتجلّى أمام أعيننا في ما يتعلّق بالدين وبتنظيم الحياة الدينية. عموماً، يساعد تحليل التحوّل على الغوص في تحديد المواضيع، حتى التقليديّة منها، وبكلمة جامعة، فضلاً عن معالجة دراسة التعبيرات الاجتماعية للأديان التاريخية، وانطلاقاً من النظريات التي سادت سابقاً، فقد بات من المحبّذ تشكيل أطُر نظرية لدراسة ما يجري داخل المجتمع نفسه







